论文化

（Terry Eagleton）

［英］特里·伊格尔顿 著

张舒语 译

CULTURE

中信出版集团

版权信息

书名:论文化

作者:[英]特里·伊格尔顿

译者:张舒语

ISBN:9787508669175

中信出版集团制作发行

序言

文化是一个多层次的概念，这让我们很难围绕它展开高度统一的描述。因此，本书舍弃了论述的严整性，以便谈及文化这个主题的各个侧面。在这本书中，我首先检视了“文化”这个术语的各种不同的含义，其次探讨了“文化”（culture）与“文明”（civilisation）的几个重要区别。接下来，我检视了后现代的文化主义（culturalism），对其而言，文化是人类存在之根本。在对文化主义的探讨中，我论证了多样性、复数性、混杂性和包容性的观点已经过时。[注]同时，我也对文化相对主义（cultural relativism）的信条提出了异议。

文化可以被视为一种社会无意识。持着这样一种观点，我将目光聚焦于这个观点的两个主要支持者：政治哲学家埃德蒙·伯克和德国哲学家约翰·哥特弗雷德·赫尔德。伯克的文章广为流传，但人们很少将他和文化这个概念相联系；赫尔德关于文化问题的思考极富原创性，但他的思想没有受到应有的关注。我还将作为社会无意识的文化置于T·S·艾略特和雷蒙德·威廉斯的作品之中进行讨论。这两位思想家从截然相反的政治立场出发，却一致认为文化是一个至关重要的概念。

在关于奥斯卡·王尔德的这一章中，我向王尔德这位无畏且亲切的文化批评家致敬，同时也总结了一些之前谈到的文化观点。接着，我转向了这样一个问题：为什么在现代，这个常被认为是世俗的时代，文化的概念却膨胀得如此厉害？我提出了一系列可能的原因，其中最主要的几个有：作为审美乌托邦的文化对工业资本主义的批判；革命民族主义、多元文化主义和身份政治的兴起；人们对于宗教替代物的找寻；以及所谓文化产业的出现。我在这里再次批判了文化主义的教条，同时质疑了文化相对主义的问题。文化绝非如其辩护者所想，对现代社会起着

那么核心的作用。结论一章即关于这个判断的各种不同原因。

细心的读者会发现，从斯威夫特到伯克，再从王尔德到爱尔兰反殖民政治，这本书始终贯穿着一个爱尔兰的主题。

特里·伊格尔顿

---

1. 多样性、复数性、混杂性和包容性分别对应：diversity, plurality, hybridity, inclusivity。——译者注

第1章
文化与文明

“文化”是一个非常复杂的词。据说，其复杂度在英语中排前二三名。[注]但在其复杂的含义中，有四种主要的含义更为突出：（1）大量的艺术性作品与知识性作品；（2）一个精神与智力发展的过程；（3）人们赖以生存的价值观、习俗、信仰以及象征实践（symbolic practice）；（4）一套完整的生活方式。“拉普文化”[注]可以指拉普的诗歌、音乐以及舞蹈；也可以包括拉普人饮食、运动，以及宗教信仰；它甚至可以涵盖拉普社会的全部，囊括当地的交通网络、选举系统、垃圾处理方式。以上任何一种情况，都是拉普文化中的典型特征，但或许并非为拉普文化所独有。比方说，拉普人吃驯鹿，而其他有些民族也有同样的习惯。再比方说，拉普的法律要求当地人在冬天时必须给汽车安上雪地专用胎，但一些其他的北方民族也有类似的法律要求。不同的是，在拉普兰地区，你全年都可以到位于北极圈的圣诞老人家中去拜访他，这种款待也许是全世界独一无二的。

“文化”这一词汇在艺术性与知识性的意义上也许是有关创新的，但是作为生活方式的文化则通常是习惯的问题。你可以谱一支新的协奏曲，或是出版一期新的杂志；但是当谈到广义的文化时，所谓“一个新的文化事件”尽管确实存在，但是有些自相矛盾。广义的文化是指“你过去做的事”——甚至可以是“你的先辈所重复做过无数次的事”。要使你的行为有效，你需要让它们符合你先辈的行为。作为艺术的文化可以是先锋的，但是作为生活方式的文化则总是与习俗相关联的。这是因为艺术的文化通常是少数人做的事，它包括人们不容易接触到的艺术作品。相反，作为发展过程的文化则大不相同，人们或许会认为它是一件更为

平等的事。如果说现在没文化的人之后也可能会成为一个有教养的人，那或许任何人都可以积累文化资本，只要他们肯付出心血。正如农人花些时间照料作物的生长，你也可以培育自己的精神。作为发展过程的文化不像小狗或是流感那么唾手可得，它是需要我们付出时间的。

一般来讲，“文化”的前三个含义比第四个更有意义，毕竟作为生活方式的文化有承载过量之嫌。雷蒙德·威廉斯有言：“给‘文化’下定义的困难之处在于，我们总是迫于延伸文化的含义，直到文化几乎等同于我们全部的日常生活才肯罢休。”[注]尽管我们不甚了解为什么我们迫于延伸“文化”这个词的含义，但是威廉斯有一点说得很对，就是“文化”这个术语有一定的内在的膨胀倾向。这种倾向似乎并不像我们所设想的那样使他困扰。如果说文化的美学含义有些过于狭窄，那么文化的人类学含义则显得过于模糊。[注]但就算文化的人类学含义有这样的缺陷，它的意义膨胀仍有用处。威廉斯指出，英国的工人运动文化不那么关乎绘画和诗歌，它与政治制度（比如工会、合作运动、劳工党等）的关联度更大，他借此区别作为艺术的文化与作为生活方式的文化。对于我们之后将要详谈的德国哲学家约翰·赫尔德来说，文化所涵盖的产业、商业与科技的内容，和文化所包含的价值与情感的内容一样多。

在艾略特的《文化定义札记》中，他认为文化包括“一个民族的一切典型的活动及爱好”。他进而罗列了一系列英国文化的典型例子：德比马赛日、亨利皇家赛舟会、飞镖靶、温斯利代尔奶酪、哥特式教堂、开水白菜、醋腌甜菜、埃尔加音乐等等。[注]威廉斯在评论艾略特对国宝所做的奇怪选择时指出，艾略特的文化清单难以呈现出英国民族的典型特征。他说，艾略特将文化归结于“运动、食物和少量的艺术”，实际上暗示了修养（cultivation）一词更为古老而单一的含义。威廉斯质疑道：“难道英国典型的活动就不能包括炼钢、证券交易、混合农耕、伦敦的交通运输吗？”[注]换言之，艾略特试图从生活方式的角度（文化的第四个含义）来描述文化，却又将文化局限于风俗与象征实践（文化的第三个含义）。这里碰到一个问题：一个民族的文化是否包括其实际

的、物质的存在，还是说仅限于象征的层面？

我们在此处可以将拉普文化（culture）与拉普文明（civilization）加以区分，这样做或许不会太过学究。拉普兰地区的绘画、烹饪以及性观念属于它的文化，而交通运输系统、中央供暖模式则属于它的文明。“文化”与“文明”最初指涉相似的事物，意义相近。但到了现代，我们会发现它们的意义不是有所相同，实际上是恰恰相反。在现代史的书写中，德国人是文化的典范，而法国人则是文明的旗手。德国人有歌德、康德和门德尔松，而法国人有香水、高级烹饪和教皇新堡葡萄酒。德国人追求精神，而法国人讲究精致。这是一个瓦格纳和迪奥香水之间的选择。一般来说，前者太心高气傲，而后者则过于熟谙世事。

大致说来，邮筒是文明的一部分，而刷在邮筒上的漆色（比如爱尔兰共和国所用的绿色）则属于一种文化。现代社会需要用交通信号灯来维持交通秩序，但“红灯停、绿灯行”不是绝对的。“文化大革命”时期的北京就有着相反的要求，即“红灯行、绿灯停”。文化的不少含义更关注的是你如何做，而不是你做什么。文化意味着一套风格、技术以及既定程序。比如，汽车厂有许多不同的运营方式，这一点让人们可以将法国雷诺的文化与德国大众的文化相比较。再比如，每个人都有亲属，而是否能放下尊卑，用戏谑的方式与他们相处则关乎文化。“警察文化”不大关注警棍和橡胶子弹，而更关注警察使用它们的最低限度。这种文化中蕴含了警察思考与行动所遵照的习俗，比如他们怎么看待强奸犯，再比如，下级警官是否需要向上级警官敬礼。澳大利亚的文化也许不包括爱丽丝泉地区大量的汽车租赁设施，却包括了烧烤、澳式足球以及在海滩上的消遣时光。英国文化既有关于讽刺、低调的一面，又有抓住一切机会玩红鼻子游戏[注]的一面。

有些时候，“文化”这个术语会显得有些多余。当我们讲足球运动中普遍存在踢假球的文化，我们实际上只是讲足球中的踢假球现象比较常见。我们称之为文化，实际上暗示了踢假球已经是习以为常、根深蒂固

的。它让人们感到理所当然，并有着一些既定的程序。这个意义上的文化似乎是一个纯粹描述[注]的范畴，但它很可能具有欺骗性。比如，为了观察某人生活方式的独特之处，我们通常需要了解他的生活方式与其他人的有何不同，并对后者存有一定程度的疑虑。多数的集体认同都依赖于排除他者，但有时候排他是必然的。比方说，你是一个喜欢玩命的职业吞剑者，你就不能同时是皇家护士学院的学员。有时候排他就没那么确定无疑。如果没有成群的天主教徒占领街头，北爱尔兰统一党或许就没必要挥舞起圣乔治旗来。[注]看似表面上无害的文化概念，或许在最开始就埋下了政治冲突的种子。此外，对于一方而言纯粹事实性的描述，也许对于另一方来讲就没那么客观。比方说，一些事物对于贵族地主来说是事实描述，对于为他们耕田的农民来说或许就不是。

作为一整套生活方式的文化概念，在部族社会及前现代社会比在现代社会更为有效。事实上，关于前现代民族的研究正是“文化”这个概念的来源之一。这不是因为前现代社会由有机整体组成，而是与一整套的生活方式相符。从社会脱胎于冲突与矛盾这个意义上来讲，所谓的“完整”的社会是不存在的。之所以说文化源自前现代社会，是因为在前现代的社会环境中，人们更难严格区分象征性实践与社会、经济活动。比方说，同时将作品与政治置于文化名下，也许对丁卡族比丹麦人更合适。[注]在前现代社会，实际的活动与象征性的活动比在现代社会更为紧密地联合在一起。比方说，部落民族不会把他们的劳动与商业看作一个被今人称为“经济”的自主领域，与精神信仰和传统责任毫不相干。不同的是，在现代社会中，经济不再关乎有着悠久历史的权利与习俗。[注]你的老板不再觉得他有义务像家长般关心你的社会福利，甚至觉得作秀都没什么必要。现在你只是为了活着，或纯粹为了赚钱而工作。你不是为了向神致敬，也不是为了对你的领主尽你应尽的义务，更不是为了在你的部落亲属体系中发挥应有的作用。社会事实开始与文化价值观相分离。在这一进程中，出现了新的自由，也伴随着一种新的形式的苦难。比方说，现在你可以把你的劳动卖给出价最高的人，不必被单一的雇主

束手束脚。权力不再那么容易将自身隐藏于精神权威的面纱之下。你更不会有受到限制的感觉，少了许多来自传统的微妙压力。比方说，你不用再每次见到侄子都勉强与他打趣，你从这种无聊的需要中解脱了出来。

让我们来看看一个19世纪的农民和一个现代工厂中的工人有什么不同。在传统的家庭小农场中，劳动和家庭生活紧密地交织在一起。而在一个工业城镇中，工业生产是一码事，家庭生活是另一码事。农民生养孩子，一方面是效仿其他人，另一方面是因为孩子长大后可以帮忙耕地、赡养老人，最终继承一丁点土地。孩子不仅看着可爱，而且象征着劳动力、福利体系以及农场未来的延续。在现代文明中就很难说人们为什么生养孩子了。他们也不工作，有些也不怎么能装点门面，可以说是劳民伤财。照顾婴儿简直是人类最艰难的活儿之一。即使这样，现代人还能坚持繁衍后代，真是让人颇为震惊。毕竟对于农民而言，孩子的作用是毋庸置疑的。

在前现代社会中，你与谁结婚也多多少少由经济因素决定的。也就是说，婚姻作为性关系与财产关系的区别不像在城镇中那样明显。那时，性不那么关乎轻音乐、烛光晚餐，而是与嫁妆、媒人更为紧密相连。事实上，对于许多人来说，能吃上晚餐或许就很幸运了，有没有烛光都无所谓。性与经济的交织不只是乡村社会下层群众的标志，也是地主贵族的一个重要特征。上层社会的婚姻要么是两个大财团的结合（比如亨利·菲尔丁小说《弃儿汤姆·琼斯的历史》结尾处汤姆·琼斯与苏索亚·魏斯顿的结合），要么是土地资本和产业资本的强强联手。

在某些情况下，可以将“文化”这个词的含义延伸为整个社会存在，但我们这么做不能仅仅为了怀恋“有文化”的过去。不是说工业化前英国日常生活比现代芝加哥的更加精致。相反，在很多层面上讲，工业化前英国的日常生活其实更为粗糙。这也不是说我们要将部族社会理想化。从纯粹的描述层面来看，“图瓦雷克文化”（Tuareg culture）包含北非游

牧部落的日常社会活动的许多层面，而“得克萨斯文化”的范围限定就要窄得多。我们很难想象，钻油井或是把卡拉什尼科夫冲锋枪藏在床底下[注]也属于文化领域。这里包含了另一个亟待解答的问题，在工业化社会中，许多被认为是非文化的事物，实际上是说它们没什么显著的价值。比方说，煤矿和纺织厂在物质上是必需的，但它们不处于精神自由的层面。[注]它们不仅在描述义（descriptive）上是非文化的，而且在判断义（normative）上也是非文化的。[注]也就是说，在那些由煤矿和纺织厂构成的生活中，人们还有大量的精神需求没有得到满足。确实，尤其在前工业社会形式的劳动看来，工业社会是对文化的否定。伴随工业革命而兴起的是对工业文明的反抗，这种反抗如今已经整体破产了。这种将工业社会等同于非文化的看法，来自带有偏见的观察者（比如弗里德里希·席勒[注]、约翰·拉斯金[注]、威廉·莫里斯[注]）。同时，这也是D·H·劳伦斯的观点，他把工业化的英国描述成对自然之美和生活愉悦的完全否定，认为其缺乏鸟兽皆有的追求形态美的本性。[注]现今，文明成了一种事实性的问题，而文化则成了一种价值观上的问题。价值观意义上的文化，似乎如今只存在于不可挽回的过去。文化成了我们失掉的天堂，我们被无礼地从幸福花园中逐出，文化是那刚刚消失在历史地平线上的有机社会。

如此说来，是工业文明孕育了文化的概念。“文化”这个词直到19世纪才流行起来。日常经验越是空洞、贫乏，相反地，文化的理想就会被抬得越高。物质文明变得越粗俗，文化便会显得越崇高而脱俗。19世纪柏林与维也纳的中产阶级，开始幻想古希腊未被污染的有机社会。文化与文明此时似乎对立起来了，前者是一个浪漫主义的概念，而后者属于启蒙运动的话语[注]。

不过，文化不仅有文明一个对立面，而且荒蛮也与文化相对。实际上，对于一些思想家来说，这两组对立差不多是一回事。难道说，一些假以文明的形式存在的事物，本质上是野蛮的吗？当然会有人这么想。

但如果艺术、道德观以及精神的真理代表了人类存在中最好的部分，那么可以说我们的存在很大程度上是非人的。尽管这种文化可以看作是对日常生活的非难，象征实践意义上的文化却渗透到了日常生活的各个方面。运营养猪场不能没有文化，管理军营也需要文化。这不是说要在猪舍里放马勒的音乐，也不是说要在军人间散播狄德罗的著作，而是就对待价值与意义问题而言的。从军乐队、幼儿园到时装秀、大教堂，你可以将文化视作文明的一个特殊的组成部分。但文化还可以指称整个社会的象征层面，它散布在各个角落，如同基督徒眼中的神一样无处不在。没有符号和价值，就不会有为人类所独有的活动。我们虽然也许会发现艺术自身和一些社会机制有矛盾，但是艺术本身就是一套社会机制，并凭借其他机制的资助而存活。如果你想要出版小说，你就需要造纸厂和印刷厂。文明是文化的前提。塞缪尔·柯勒律治在《政教宪法》中说，作为精神幸福的文化比政府和教会更为根本。但事实上，文化是文明的产物，文化赋予文明精神的基础。

文化似乎是一个价值观的问题，而文明则好像是一件关于事实的事。但实际上，每个词都分别有描述的（descriptive）和判断的（normative）两种不同的用法。“整”这个词在词组“一整套生活方式”中的描述义是“整个的”（entire），但判断义是“统一的”（unified）、“完整的”（integral）、“没有缺陷的”（without deficiency）。当19世纪的人类学家爱德华·泰勒将文化和文明同时定义为一个包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和其他一切由社会人所习得的才能与习惯在内的复杂整体时，他说的是文化与文明的描述义。[注]当18世纪的诗人亨利·詹姆斯在诗歌《文雅的进程》（*The Progress of Refinement*）中宣称“黑色的非洲人没有值得夸耀的文化”时，他所做的是价值判断。他的意思是说，非洲人虽然有生活方式意义上的文化，但没有好的生活方式意义上的文化。詹姆斯承认非洲人有他们的生活方式，但是他认为那是无价值的。圣雄甘地被问到如何看待英国文明时说：“要是英国有文明的话，那真是不错啊！”这个传奇般的嘲讽就是机智地将作为事实的文明替换成了作为价值的文明。一方面，虐待不是一个文明的行为，但另一

方面，虐待又是一个文明的行为，因为不少文明都存在施虐的事实。只有文明人才做得出向儿童游乐场丢炸弹这种事。

我们之后还会谈到的T·S·艾略特的作品就是上述两义性（ambiguities）[注]的典型。艾略特有时候使用文化的描述义，指称“在同一地区聚居的某一民族的生活方式”。[注]这并非最精准的表达，比方说，如今的英国文化由居住在同一地区的不同民族的不同生活方式共同构成，甚至还包括旅居海外的英国人的生活方式。艾略特的文化描述义与他的文化判断义（“值得过的生活方式”）也是矛盾的。[注]在他眼中，文化有时是关乎礼节、宗教、艺术和思想的，有时是“塑造一个‘社会性’的社会”，而塑造社会的文化肯定需要包含礼堂和音乐厅之外的许多事物。[注]为使上述混乱得以调和，他还设想了“一个可以没有文化存在的未来”[注]，这个未来很难和他所说的人类学意义上的文化相协调。我们可以想象一个没有艺术和宗教的社会，也可以想象一个不值得生存的社会，但我们难以想象一个没有生活方式的社会。[注]

文化的另一个对立面“自然”也蕴含着相似的两义性。我们说雨水是自然的，是在陈述一个事实。而说欺骗客户是银行家的一种自然的本性，则是在表述一个价值判断。一位美国联邦银行的前行长曾表示，他相信资本主义是自然的。照这样讲，古波斯公民以及当今亚马孙盆地的部落人民都在从事一些不自然的活动。因此对于一些后现代主义理论家来说，“自然的”这个词无论如何都是要避免的。对于他们而言，所谓“自然的”不过是兜着圈子将文化“自然化”，以便让可改变的、有条件的现实看起来不可避免、不可改变。这种想法奇怪地假设自然是不可改变的，美容整形医生、采矿工程师该不同意了。“自然”这个词不该这样留下存有隐患的暗示。为一位朋友逝去而哀悼是自然的，分娩是自然的，死亡也是自然的。夜里听见尖叫而感到惊恐是自然的，不喜欢好莱坞影星罗素·克劳也是自然的。自然受到人们的垂青，人们将它视作躲避文明之动荡的避风港。但事实也可以恰恰相反，另一种观点是，正是

文明赋予了本身难以驾驭的自然一丁点意义。“自然是疯狂的，”斯拉沃热·齐泽克说，“自然是混乱的，它易于带来野蛮的、难以预料的、无意义的灾难。在它无法捉摸的狂想中，我们只能任其摆布。地球母亲根本不存在……我不认为世界上有什么自然的秩序存在，自然的秩序不过是一场大灾难。”[注]当华兹华斯和他的朋友柯勒律治漫步于英格兰湖区时，华兹华斯向柯勒律治描述的自然一定和齐泽克的很不一样。对于齐泽克来说，问题不在于自然是不可改变的，而是自然太过反复无常了。

作为一个概念，文明融汇了物质与精神。它告诉我们，在我们身边有许多宏大的建筑、巧妙的设施和精细的组织，同时也让我们见识到，这一切都有利于加强我们的道德修养。文明是用于评价那些可怜人的词汇之一，他们不幸没有公共图书馆和中央供暖，看不了《生活大爆炸》，没有巡航导弹为他们保驾护航。但是他们栖息在所谓的文化之中，也许其中的意思是，他们还没有发展到穿衣打扮的阶段。不过，这并非总是一种缺陷。奥斯瓦尔德·斯宾格勒在《西方的没落》中声称，任何文化都终将外化为文明，这暗示着一种由有机走向机械的没落。在现代科技到来之前，文明是一个比文化更普世（cosmopolitan）的现象，而文化通常被认为是更具地域性的（parochial）。对此，人们会有一些常见的预期，比如来自佛罗里达的罗马天主教徒和来自柬埔寨的罗马天主教徒有许多共同点。一些文化类型散布在世界各地，比如共济会会员的文化、素食主义者的文化和低音号的文化。但一般来说，文化通常反映一个国家、地区、阶级或是族群的生活。高雅文化确实一直是普世的，而大众文化在查理·卓别林出现之前都没有成为全球普遍存在的现象。

约翰·斯图亚特·密尔是如下描述文明的：

> 物质享受的倍增；知识的发展与传播；迷信的衰落；人际交往的便利；礼节的柔化；战争与个人恩怨的消失；对强者之于弱者暴政的不断限制；全世界人民共同努力达成的丰功伟绩……[注]

接着，密尔罗列了文明的一些消极层面，尤其是由文明带来的穷人与富人之间巨大的不平等。对于密尔而言，文明涵盖道德、物质、社会、政治和知识，同时囊括事实与价值。文明意味着一种物质进步的城市型生活方式，同时也意味有格调的、敏锐的行事风格。从文明的描述义来讲，穿裤子是文明的。从文明的判断义来讲，让你的仆人帮你穿上裤子，不要让它在你走进客厅时在膝盖周围起皱，就更文明了。

文明的两种含义之比重因地而异。美国有时被指责：尽管在物质上很繁荣，但在文化上愚钝。而英国可能是因为保留了贵族统治，一般被认为是融汇了物质富裕与文雅的社会形式，同时拥有纺织厂与乡间别墅。美国小说家亨利·詹姆斯定居英国，一定程度上是因为他更乐意在有着皇宫和古老的大学、公爵和名媛的地方写作。逃离了美国“人造的”“不自然的”特质，他在英国社会中发现了细致的“礼节、习俗、惯例、习惯和形式”[注]，这些或许会给他的艺术以更丰厚的质地。作为艺术的文化会被作为有价值的生活方式的文化滋养，因为这种生活方式已经具备了审美的格调。

在密尔的另一部作品中，他写道：

> 我们习惯于视一个国家为文明的国家，如果这个国家得到了发展，人与社会都满足了最佳的标准，在追求完美的路上走得更远，更为幸福、崇高和智慧。这一方面是文明，但另一方面它仅仅代表了区别富强国家与未开化的野蛮人群的那种进步。[注]

密尔所做的区分同样是文明这个词判断义与描述义之间的区别。也许这暗示着一切文明都是一种危险的自我对抗，因为文明的判断义常常被用作对其描述义的判断。作为道德进步的文明与棒打孤儿、让小孩子去打扫烟囱[注]的文明是格格不入的。讽刺的是，正是那些促成物质繁荣的力量，同时也使我们更加敏锐，因此对繁荣带来的不公正更为警觉；

工业资本主义社会创造财富以建立画廊、大学、出版社等机构，这些机构同时又可能引领这个社会，去追逐欲望和市侩主义。这样说来，文化恩将仇报地反咬了喂养过它的那只手。

“文化”这个词从最初到后来的很长时间都和“文明”同义。但最终“文化”成了一系列质疑文明的价值观。罗伯特·J·C·扬[注]说：“文化这个概念发生了惊人的变化，它既和主流西方文明同义，又与其相反。文化既是文明，又是对文明的批判……”[注]文化和文明一样，包括物质机制，但在总体上还是一个精神现象，正因如此它能够对社会、政治和经济活动做出评价。相比文明，文化更少受到功利的支配，更少被实用因素左右。这个意义上的文化构成了一种对工具理性的批判。然而，如同文明，文化既可以是一个中立的术语，又可以是一个带有价值判断的术语。“纳粹文化”这个词看似是一个矛盾修辞（oxymoron），但也许它仅仅是指纳粹党人的生活方式，不一定有赞许它们的弦外之音。但是，“纳粹的仇恨文化”也许意味着纳粹的仇恨是合理的。作为你的生活方式的一部分，吸毒可能是属于文化的，但从好的生活方式的角度来说则不属于。作为大量艺术与知识作品之总和的文化也许是描述性的，并没有给文化所描述的物品贴金的意思。但它也可能包含评价，甚至是负面的评价。毕竟，世界上存在着大量糟糕的艺术与卑劣的思想。你可以很有文化，同时很没有道德。现代文学中被塑造得最成功的恶人形象就是托马斯·曼笔下的阿德里安·莱弗金，而他是一位才华横溢的作曲家。

确实有许多哲学家都赋予艺术层面的文化无比崇高的价值，但也有一些例外。柏拉图出于政治的考虑而反对艺术，他将诗人逐出他的理想国。最伟大的现代哲学家伊曼努尔·康德滤去了艺术的内容，只保留了艺术的纯形式。对于黑格尔来说，在现代社会，艺术无法像在古代的世界中那样承担重要的使命，因此必须向哲学臣服。功利主义曾是风行19世纪英国的道德教条，而功利主义之父杰里米·边沁，在美学问题上绝对是个纯种的市侩。马克思的追随者坚持认为艺术的文化通常为政治霸权所征用，因而对文化抱有一定的怀疑主义态度。尼采则将艺术视作必

要的幻觉。阿图尔·叔本华也是一样，对他而言艺术是残酷世界中的温存，是逃避现实的手段。从未来主义者到法兰克福学派的哲学家都斥责艺术在面对现实的矛盾时仅提供幻想的解决方式。

至于文明，许多作家都认为它更像事实而非价值判断。但托马斯·霍布斯和让-雅克·卢梭都认为文明是美好的自然状态的没落。文质彬彬意义上的文明，个体优雅与社会时尚意义上的文明，招致卢梭对小资产阶级的鄙夷。伏尔泰认为文明的历史是富人以穷人的血液为代价发家致富的历史。伊曼努尔·康德认为文明的存在来源于社会的不和谐。卡尔·马克思认为文明只有一个祖先，那就是劳动。劳动就像一位家长，被它的孩子彻头彻尾地嫌弃；文明就像一个有俄狄浦斯情结的孩子，总是想方设法地拒绝承认他的父亲。对于马克思而言，劳动是人与自然交往的形式，它孕育了社会秩序。但由于这些劳动所处的环境太过压抑，由此产生的通常是冲突和暴力。

在《文明与缺憾》中，西格蒙德·弗洛伊德将艺术视作复杂的白日梦，将文明视作各种力量之间的致命对抗。他根本不认同文明的壮丽值得我们以内疚、压抑、牺牲和自我厌恶为代价去换取。文明要求我们放弃本能的愉悦。在弗洛伊德看来，它让我们陷入了“永恒而内在的不幸”。[注]列夫·托尔斯泰严厉地批评了艺术和文明的存在。瓦尔特·本雅明的一个著名的观点认为，文明与野蛮不可分离。而本雅明的这个观点在乔纳森·斯威夫特那里就有了。斯威夫特在《无稽之谈》第八章中写道：“在人性之中，高尚与深渊是那么接近。”在19世纪末20世纪初，有许多人认为文明不过是肤浅的。黑暗的、恶毒的力量潜藏在文明的表面之下，随时都可能在光明的世界中爆发。随便抓一个英国绅士过来，你会发现他其实是个疯狂的野兽。这就是所谓的“蝇王综合征”[注]。

有些人认为文明是有用途的，而文化则没有。但是这句话反过来说也很容易成立。文明之中的许多现象没有特定用途，比如培育小灵犬、制造三十种不同的牙膏。相反，文化也可以发挥许多功能。在前现代社

会，文化有着一系列实用的目的。从道德与艺术的层面来讲，文化使我们活得更加充实。外在活动与内在活动是有所区别的，外在活动为其结果而进行，内在的活动其目的就是活动的过程本身。“践行”（praxis）这个词常被一些左派错误地当作“实践”（practice）的同义词来使用，实际上它更适合被视作以自身为目的活动。艺术、运动以及和朋友在酒吧畅饮都有用途，但这种作用不是外在的，和为了抢银行而织面罩不同。内在活动对你没有什么实际的帮助，不会被算作你的成就。在求职时，一般人不会把“和朋友喝醉酒”列为自己的技能。这个问题甚至有一个理论的维度。创世的教条不是关于世界是如何起源的，而是关于这样一个事实：世界的起源是没有意义的。上帝创造这个世界只是觉得好玩，将世界作为外部的自我愉悦的一部分。上帝完全可能不把世界创造成这个样子，从索福克勒斯到叔本华的不少人认为，那或许是一个更明智的选择。

一个明显的现象是，许多最可贵的人类活动同时也是最缺乏目的的。准确地说，并非所有可贵的人类活动都是如此，比方说给饥饿的人以食物、给生病的人以照料是珍贵的，同时也是有价值的。但是踢球、做爱、陪孩子玩、种菊花、练习演奏单簧管就没有什么实用价值，如果我们不考虑英超足球的运动员、歌剧明星、妓女、保姆、园丁、音乐家等以此为职业的人的话。这些活动内在地包含着它们的产品、目的、前提和理由，因此和艺术品相关联。这样看来，把艺术当作生活希望达到的目的，这就成了一种贫瘠的审美；相反，艺术为我们提供的是生活方式的典型，是更有启发性的美感。正如我们之后将谈到的王尔德的例子，为使人的存在审美化，我们不是要在客厅的角落里摆出优雅的姿势，也不是要穿得金光闪闪，而是要亲身践行美的追求。同样地，亚里士多德认为美德是自足的。德性使人良好地成长，但不总能带来外在的、世俗意义上的成功。多才多艺或许有益于促进健康而满足的生活，但不是它的保证。大量谋杀案的受害者在其亲友眼中都是亲切友好、诚实守信、交友广泛、乐于助人的。这些人在夜间行走时就得小心了。我们周围有许多悲惨的道德家，也有很多大行其道的勒索者和行骗者。那

些追求正义的人很可能因为他们的追求而被杀或坐牢。天真的善也许会使你成为别人口中的猎物。在这个强取豪夺的世界里，有时很难分辨德性（virtue）与轻信（gullibility）。这就是为什么一些很奇怪的事情也彰显着"德性"的一个原因。

一些有意义的行为通常是为了一些无意义的行为才被履行。一位学生在笔记本上记下一个要点，是因为这可能会对她写出一篇更好的文章有所帮助，而写出一篇更好的文章可以让她在班上名列前茅，名列前茅更容易确保一份高收入的工作。有一份高收入的工作意味着她可以去加勒比海度假，去剧院看戏，和朋友们吃晚餐，过更加富裕的、有意义的生活。但是她为什么会想得到这些呢？对于这个问题我们很难找到一个清晰的答案，也不能无限地追问下去，总要在某处停下来。

据说前些年新奥尔良市当局决定用古代神话中的人物名来命名新奥尔良市的有轨电车，就像从前他们命名一些街道那样。其中一辆车被命名为克莱奥（Clio），是希腊神话中历史女神的名字。一些当地居民称它为"C.L.10"。他们觉得有轨电车的名称应该是功能性的，而非装饰性的。在多于基本需求的意义上，装饰之物就是我们所说的文化的一部分。比方说，你需要给你的孩子取个名字，但你不必叫她"胎盘"。你需要头发来保护你的头盖骨，但你没必要把头发染成紫色。然而，这种过多的需求也许本身就是必需的。将这一点探讨得最深入的就是《李尔王》。超越功利，享受无意义之事给我们带来的快乐，这是我们的本性。比如讲笑话，喝小酒。"过剩的"并不一定就是"无价值的"。相反，使生活变得有意义的事物大多都不是生理上的必需品。食物和水在生理上是不可或缺的，对于一些人来说它们确实又是生活的意义。但是，任何食物和水都能让你活下去；不从十楼跳下去对于生理上的存活是很关键的，但不跳并不会赋予你的生命以意义。要是这也值得珍惜，那么我们的前景将一片惨淡。我们需要注意，有一些必需品在全人类的文化中都是普遍存在的，比如食物、睡眠、住处，而有些则不是。曼哈顿需要有人行横道，喀拉哈里沙漠则不必。我们中的大多数人都不会把私人飞

机看作必不可缺的，但麦当娜就不一定这么认为了。

* * *

“文明”这个词指称的是一个人造的世界。它让自然归于这样的状态：我们所面对的一切无不是我们自身的映射。如今，我们已经很难重新发现这种人造环境的新奇之处，不像在之前由自然统治的生活中那样。毫无疑问，我们希望打破这种集体对镜自怜状态，这种需要是近些年来自然经历了剧烈回转的原因之一。一个我们所面对的一切都由我们自己创造的世界，似乎是一种褪色的超验。缺失了超验，事实仅仅言说着我们自身的需要和意志。也许这就是欲望一直都是西方文明重要主题的一个原因；欲望可以被看作俗世中的另一种超验。西方神话中总是充满着浮士德式的人物，这并非是一个巧合。欲望在人性中挖开一个洞，用不在场来压倒在场，驱使我们去追求不可企及之物。从这个意义上说，欲望又可以被看作文明存在的动力。

我们可以描绘欲望所追求的各式各样的商品，但是欲望本身比我们的描绘走得更远。如果欲望是我们存在的核心，那么它同时也意味着自我内部的他者。按照精神分析理论的说法，我们大体上是由欲望所构成的，但欲望对我们没有特别的尊重，对待我们的幸福也并不温柔。不过欲望又如同月光一样普惠众生，不偏不倚。因为人们总是期待获得更多的荣誉，所以欲望意味着一种无限，“进步”是它的历史之名。如今的超验已不在天堂，而在未来。但未来源源不断地前来，欲望也永远不会被满足，它使我们的文学经典和政治制度来不及被仔细品味就腐朽过时。欲望意味着我们满足之心的错误，意味着我们存在的游荡，灵魂的无枝可依。如果弗洛伊德值得我们相信，那么能使欲望真正得到满足的唯一终点就是死亡。也正因如此，卢梭才对文明特有的不可满足性感到如此厌恶。

文化同样是人造的，即使文化这个概念本身来源于自然。文化

和“农业”（agriculture）、“犁刀”（coulter）这些词有关，最早的含义之一就是“耕种”（husbandry），或者说照料万物生长。一些用来命名高雅的人类活动的术语实际上有着谦卑的乡土根基。在过去，文化是对乡村日常劳动生活的映射，如今文化意味着人类最精细的精神成果。文化是一件关于照料与培育的事。正如一切劳动，文化对原料进行加工。但是，对万物生长的照料，融合了塑造性（shaping）与自发性（spontaneity）两个概念。我们所说的生长是有机的，不是由我们自己创造的，但是又需要被规约和改良。文化关乎主体能动性（agency），但又在一定程度上包含了对客体的接受，这种接受引导着你赋予客体以价值的努力。因此，我们很难讲清楚文化这个现象到底在多大程度上是有意识的，在多大程度上又是无意识的。我们之后会再谈到这个问题。

我们需要重构的不仅是这个世界，更是我们自身。这个重构自我的过程用德语中的术语来说就是*Bildung*（教育、成长）。人类需要承担起自身，塑造自身，创造脱离自然的丰厚之物。文化是一件关乎完整性的事，但自我耕耘又是分裂的，人要同时扮演艺术家和艺术品两种角色。这样说，我们把自我托付给我们自己，自我作为一系列的潜能，我们出于道德责任将这些潜能发展到极致。就像我们被馈赠了一些珍贵的幼鸟，将它们培育成熟是我们神圣的责任。人类存在的目的就是实现自我。自我是我们手头的计划与任务，是正在进行的工作。自我就像卷心菜田地一样需要我们精心照料。难道这不正意味着自我的自然状态仍留有填补的余地吗？或许这暗示着，文化这个观点背后隐藏令人心忧的潜台词：自然状态下的自我惊人地不完美。我们所改造的原料可能有着致命的缺陷。自然无法靠其自身的手段来拯救我们，我们只能自己想办法。自然蕴含创造力，同时也隐含破坏力。文化的一个问题就是关于如何平息自然的破坏力，同时不削弱其创造力。文化在遏制自然的破坏力时必须保持自然的活力与新鲜感。艺术可谓文化的典范，它将生动的内容置于整一的形式之中，为天然注入规范。就浪漫主义理论而言，艺术品旺盛的生命力就在于超出规范限制的那个节点，而一些奇妙的技法和含蓄的风格只会束缚艺术的活力。或许，作为生活方式的文化需要向艺

术的文化靠拢。人类存在的意义大概就在于将自身塑造成一件艺术品。奥斯卡·王尔德当然会认同，我们之后谈到他的时候就会发现。

我们能够提高自身，说明自我中蕴含着创造力。而我们需要提高自身，则不见得那么明朗。文化因此成了神恩的世俗版本。人性对文化敞开了胸怀，正如人性对基督教的恩典敞开了胸怀，因此人性不至于过恶；然而，我们需要通过文化或是神恩来实现、超越自我。对于一些人而言，培育并不总是符合本性，就像普洛斯彼罗评价卡利班的那样。(注)人性在本质上向文化开放，但文化不是每个人都可以轻易获得的。我们之后会看到的19世纪产业工人阶级的命运就是一个典型的例子。

---

1. Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (revised edition, London: Fontana, 1983), p. 87.
2. 拉普族为北欧土著民族，居住于瑞典北部的拉普兰山区，坚持使用拉普语，与驯鹿为伴。——译者注
3. Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950* （London: Chatto & Windus, 1958), p. 256.
4. 文化的美学含义（aesthetic sense）和文化的人类学含义（anthropological sense）分别与前后文中所说的作为艺术的文化（artistic culture）、作为生活方式的文化（culture as a whole way of life）相对应。——译者注
5. T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (London: Faber & Faber, 1948), p. 31.
6. Raymond Williams, *Culture and Society*, p. 234.
7. 每年的3月11日是英国的红鼻子日，在这一天英国人会乔装打扮，把头发染红，戴上滑稽的红鼻子，为弱势群体募捐。这里指的是英国文化中幽默、滑稽的一面，与严肃的讽刺和低调相对。——译者注
8. “描述的”（descriptive）,大体上是指比较客观的，不包含主观判断的，与后文中的“判断的”（normative）是一组反义词。——译者注
9. 多数北爱尔兰统一党人是新教徒，和天主教徒在信仰上是对立的；同时，很多北爱尔兰的天主教徒对于信仰新教的英格兰有敌视情绪，希望北爱尔兰从英国独立。圣乔治旗代表英格兰。作者这里指“北爱尔兰独立的支持者”和“天主教徒”可以是两种不互相排斥的身份。——译者注
10. 丁卡族（Dinka），居住在苏丹南部的部落民族，与丹麦人（Danes）分别对应前现

代社会和现代社会。——译者注

11. 这句中的“悠久的权利与习俗”（time-hallowed rights and customs）和上一句中的“精神信仰与传统责任”（spiritual beliefs and time-honoured duties）意义基本一致，英文中习惯用不同的词来表达相似的含义，这两组词都可以算作“象征性实践”（symbolic practice）的同义词。——译者注

12. 得克萨斯州是美国的一个产油区，并且以民风剽悍著称。——译者注

13. 物质必需品与精神自由分别对应于原文的material necessity和spiritual freedom，物质的与精神的相对应，必需品与自由（没有那么必需，更像是“添加剂”）相对应。——译者注

14. 描述的（descriptive）和判断的（normative）分别与事实（fact）和价值观（value）相对应，前者是对于现象比较客观的描述（是什么），后者带有主观的判断（怎么样）。——译者注

15. 弗里德里希·席勒（Friedrich Schiller），德国18世纪著名文学家、哲学家，代表作《强盗》《审美教育书简》。——译者注

16. 约翰·拉斯金（John Ruskin），英国作家，代表作《现代画家》《往昔》。——译者注

17. 威廉·莫里斯（William Morris）,英国诗人、小说家、社会活动家。——译者注

18. Lawrence, *Lady Chatterley’s Lover*, quoted by Raymond Williams, *Culture and Society*, p. 201.

19. 卢梭有一个著名的论断：文明用“花束掩盖了拖累我们的枷锁”，“科学进步了多少，我们的心智就退化了多少”。文明和技术的发展让人的心智归于野蛮，卢梭的这一观点宣告了反叛启蒙运动的浪漫主义时代的开端。卢梭对于科学的批判可参考他的论文《论科学与艺术》，应第戎学院的征文而作，原名为“论科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗？”——译者注

20. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, vol.1 (London: John Murray, 1871), p.1.

21. ambiguity通常被翻译为模糊或是模棱两可，这里和下文都翻译成“两义性”（兼具描写义与定义义），更与内容吻合。——译者注

22. T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, p.120.

23. T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, p. 27.

24. T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, p. 37.

25. T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, p. 19.

26. 这里翻译的“一个没有生活方式的社会”，对原文进行了少许改动，这里中文和英文的逻辑不是对等的。原文是一种没有生活方式的生活方式（a way of life without a way of

life），以一种看似矛盾的方式揭示了艾略特文化观的矛盾之处。如果有未来存在，那么就有未来的生活存在，未来的生活必有其方式，那么人类学意义上的文化（即作为生活方式的文化）也必然存在。因此，没有文化的未来是不可能的。——译者注

27. Slavoj Žižek, *Demanding the Impossible* (Cambridge: Polity Press, 2013), pp. 2, 9.

28. J. S. Mill, ‘Coleridge’ (1940), in F. R. Leavis (ed.), *Mill on Bentham and Coleridge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 56.

29. Henry James, letter to W. D. Howells, in Percy Lubbock (ed.), *Letters of Henry James*, vol.1 (London: Macmillan, 1920), p. 72.

30. John Stuart Mill, *Dissertations and Discussions*, vol. 2 (London: Parker, 1859), P. 160.

31. 18世纪末到19世纪，童工在英国盛行，四五岁的孩子因为身材娇小被送去打扫烟囱。威廉·布莱克的诗集《天真与经验之歌》收录了两首《打扫烟囱的孩子》（“The Chimney Sweeper”）以讽刺这段黑暗的历史。——译者注

32. 罗伯特·J·C·扬（Robert J. C. Young），英国批评家、历史学家、后殖民主义理论家。——译者注

33. Robert J. C. Young, *Colonial Desire* (London: Routledge, 1995), p.53.

34. Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents*, ed. and trans. James Strachey (London: Hogarth Press, [1930] 1961), p. 89.

35. 《蝇王》是英国小说家威廉·菲尔丁的讽刺小说。小说中，一群来自文明社会的少年，因飞机失事而流落荒岛，很快因资源和权力争夺而变得野蛮，以各种荒谬的理由互相残杀。——译者注

36. 普洛斯彼罗与卡利班均为莎士比亚的剧作《暴风雨》中的人物。——译者注

第2章
后现代的偏见

对于一些后现代的思想家来说，文化多样性的繁荣既是一个事实，又是一种价值。这样说，从同性恋文化、走秀文化、卡拉OK文化到锡克教文化、滑稽文化、地狱天使文化[注]，生活方式多样性的存在本身就是值得庆祝的理由。但事实绝非如此。近年来人们总是喜欢将多样性挂在嘴边。一方面，多样性与专制统治其实可以完美融合。另一方面，地狱天使文化无论如何都完全不该被推崇。多样性本身无论如何都不是一种价值。某一种事物是有五十个好，还是只有一个好，这本身并非是不言自明的。人们显然不会期待有五十个新法西斯政党出现，也没有人需要六千种不同牌子的早餐燕麦。那么多不同的行业，只有一个反垄断委员会听起来可能不合逻辑，但是太多了又会让人感到混乱。拥有四百个不同的别名可能会让人吃不消。而你也不能有两个生母和两对耳朵。在这里，“你不能”并非是一个缺陷，更不是一个悲剧。有大量配偶很可能时不时会让你陷入麻烦。世界上存在大量爱挥霍的独裁者也不是什么好事。有些时候，我们需要的不是多样性，而是一致性。不是多样性使南非告别了种族隔离体系，也不是复数性让新斯大林主义政权结束了其对东欧的统治。尽管不是所有的一致性都该被肯定，但是后现代主义对于团结一致缺乏热情，他们天真地认为所有形式的统一性和一致性都是本质主义（essentialist）[注]，这是后现代主义的后革命时代特征。从种族上讲，多样性是一种积极的价值观，但我们不能因此忽视多样性在消费主义意识形态中所处的地位。

后现代主义的信徒需要更加多元化地看待复数性这个概念。他们应该放弃形式主义的教条，不应该不考虑实际情况就认为多样性在任何时

候、任何地方都值得推崇。如果他们这样做的话，他们或许会意识到，从更实际的角度来说，差异性与多样性有时是有益的，有时却不是。前些年一个美国的后现代主义者称我们需要让社会阶级多样化，就好像让一群新的贵族拥有更多的土地会很有益一样。更加多元化地看待多样性，同时承认在不同语境中差异性有不同的含义，将是后现代思想家真正的突破。他们或许也应该更加多元化地看待他者的概念，而不是无条件地肯定它。一些形式的他者是值得尊重的，但是另一些并不是，比方说入侵你们所在地的一群贩毒的抢劫团伙就不值得尊重。偶尔恐惧他者，并非没有一点理据可循，我们产生恐惧是因为还没有弄清楚对方的意图到底是善意的还是恶意的。只有感伤主义者会想象陌生人总是来者不善。确实，殖民主义者就是这样一群陌生人。

绝大多数的文化理论都不仅坚信生活方式的复数性（plurality），而且坚信它们之间混合杂交是合理的。混杂性（hybridity）也许对于种族方面而言是值得培育的，但它并非普世。让詹姆士党[注]、精神病人、UFO爱好者和安息日基督复临论者共同组成一个政治组织是没有大碍，但他们也干不出什么事业。正如马克思所指出的，人类历史上没有比资本主义更混杂多样、兼收并蓄、具有异质性的生产模式，它让边界消失，消弭各种分化，合并既定范畴，将各式各样的生活方式杂乱无章地拼凑在一起。世界上没有什么比商品更兼收并蓄的东西，所有人都依偎在商品对歧视的鄙夷之中：不管是什么等级、什么阶级、什么种族、什么性别的人，只要他们有钱买它，就像资本主义是等级制度的敌人，它也是文化研究的敌人。所有人都被资本主义包含在内，除非那些人的政治伤害了资本主义兼收并蓄的框架。英国近年来有一些将国民医疗混杂化的举措，在公共医疗中加入了私人医疗供应。有人认为，赞同混杂性本身为善的人必须支持这一措施。美国共和党是一个混杂的组织，囊括了自由共和党成员和茶党成员，这意味着认同差异性和多样性为善的人一定会支持这一事实。要是没有这些相信巴拉克·奥巴马是穆斯林兄弟会成员、基地组织是中央情报局的一支的共和党人，共和党就会变成一个更森严的统一组织。

并非所有的统一性都是有害的，也并非所有的一致性或统一意见都该被妖魔化为本质主义。相反，更大一部分的统一性应该受到热烈欢迎。我们的确需要各种不同的人来组成这个世界，但如果所有这些不同的人都呼吁废除雏妓，认为以信仰的名义杀死无辜百姓不是达成乌托邦社会最好的方式，或许当然会使这个世界会变得更美好。在这些问题上，我们需要的是一致性而非多样性。一句不比其他名言更高明的英语名言说，如果我们都一样思考，这个世界就会变成一个滑稽的世界。确实，如果我们所有人都反对死刑，这个世界是会变得更无聊一些，但是死刑正是我们为了减少死亡人数所需要付出的一个小代价。团结一致并不意味着消除差异性。但是，一些差异性应该被消灭，比如乞丐和银行家之间的物质不平等。

你坚持认为要收留移民，而我坚持要用精准的炮火让他们的船沉没，这两种观点的不同并不能代表有生命力的人类具有多样性的特征。不同的观点不会仅仅因为它们不同而有价值。如果有些人认为应该把异装癖的人扔去喂鳄鱼，要是有人坚持挑战他们的观点，这些人就会觉得被侵犯，两批人怎么吵都无所谓。一个观点值得被尊重，绝非仅因为某人持有这个观点。一些人或多或少觉得讨厌的观点，或许就被另一地方的另一些人所坚持。比方说，有些右翼南非白人就认为纳尔逊·曼德拉是邪恶的。

格劳乔·马克斯的一个著名观点是，他不愿意加入一个有着和自己相似成员的俱乐部。也没有人愿意加入一个由战犯经营的俱乐部。在这里，排他性并没什么错。禁止女人开车是很糟糕的，但取消新纳粹的教职不是。文化研究的话语本身就是排他的：大体上，文化研究会涉及性别，却不涉及社会主义；涉及违法（transgression），却不涉及革命；涉及差异性，却不涉及正义；涉及身份，却不涉及贫困文化。政治立场正确的学生禁止种族主义者和恐同者在校园内发声，但不这样对待那些剥削廉价劳动力的人和渴望看到工会衰落的政客。这些自封的检察官乐于为边缘群体（marginality）唱颂歌，丝毫没有意识到目前的一些边缘

群体理应保持边缘状态，无论需要付出多大的代价。比如说连环杀人案的凶手以及有精神病的邪教领袖，就是前几名需要保持边缘状态的群体。有一些生活方式不仅没有价值，而且需要被彻底根除。比如恋童癖团伙，比如那些将女人卖为性奴隶的男性。同样，也不是所有的少数群体（minority）都应该被欢迎。统治阶级就是其中一个少数群体，那些喜欢切下别人的肉来做晚餐的人也是其中之一。对于边缘与少数不加批判的赞同与对于统一意见和多数的怀疑总是齐头并进的。这是因为后现代主义太过年轻，以至于他们忘记了曾经有大量的政治运动动摇了当局，比边缘群体和少数群体能做的更为有力。后现代主义似乎不清楚他们的政治观在多大程度上是由他们自己的政治历史所决定的，或者更确切地说，是由他们自身政治历史所缺乏的部分决定的。

对于复数性、差异性、多样性以及边缘群体的关注产生了一些宝贵的结果。但是这也打消了我们对于许多更为实质性的问题的关注。事实上，文化在某些领域已经成为人们躲避谈论资本主义的方式。资本主义社会把大量公民抛向废料堆，倒是对不侵犯他们的信仰这件事保持高度敏感。从文化上讲，我们都被赋予了平等的尊重。但是从经济上讲，粮食银行[注]的顾客和商业银行的顾客之间的差距越来越显著了。包容性的习俗遮掩了物质上的差异性。按照自身意愿打扮、崇拜以及做爱的权利是被尊重的，但是拥有体面工资的权利被拒绝了。文化不承认等级秩序，但是教育体系中却充满了等级。说话带有约克郡的口音不妨碍你成为电视新闻广播员，但如果你是一位托洛茨基分子或者别的意识形态异端，情况就大不相同了。公开侮辱少数种族群体是违法的，但是公开侮辱穷人则不会。任何成年人都有和任何其他人睡觉的自由，只要他们没有血亲关系，但他们没有质疑国家的自由。西方大都市的自由派偏爱性试验者，却对罢工者抱有怀疑。差异性被欢迎，但血性的斗争不被欢迎。没有人应该冒昧地告诉他人去做什么，但偷税者大概会觉得这种态度很受用。

不估算文化多样性可能带来的可怕后果就去褒扬它，这是虚伪的。

如果全世界的人口主要由马来西亚同性恋构成，再加入少数的马来西亚异性恋来象征性地提供一点多样性，那么毫无疑问这个世界会变得更加单一，与此同时也会变得更无血性，少一些纷争。不过，这些马来西亚同性恋很可能会像《蝇王》中拉帮结派的学童一样很快分裂成敌对势力。一致性并不是平静生活的保证，但是一致性之中的斗争比起人类历史上由种族的、国家的、文化的对抗引起的灾难来说真是算不了什么。杰拉德·曼利·霍普金斯曾赞颂“事物斑驳的本质”，但是没有触及这本质背后更为黑暗的潜台词。

对于路易斯·麦克尼斯所说的“事物繁复的醉态”，我们无论如何都不该嗤之以鼻，但也不能将其绝对化。差异性与混杂性的一个问题是，它们把斗争消解了。被人厌恶的差异性如果能通过斗争解决，那么这种斗争就是至关重要的。深褐色和朱红色是有差异的，但它们之间不会产生争议。我们不会在“rock是否已经过时”这个问题上产生冲突，如果你所想的rock是一种音乐风格，而我说的是一种糖果。文化理论处在危险之中，为混杂性和复数性而承受着痛苦。它只注意到多样性天使般的一面，却没有注意到其恶魔般的一面。一些现代主义的艺术家鄙夷自己的乡土，而崇尚一种更具普世性的存在方式。他们在多语言的咖啡馆里和其他地方的同仁厮混，感到一种迷人的心灵解放。但是这也意味着他们是无根的、怀乡的、不悦的。一定程度的同一性和稳定性对任何人的生活来说都非常关键。无论吉尔·德勒兹怎么想，永恒的迷失都不能成为一种政治。㊟

* * *

为回应一种文化普遍存在于其中的社会秩序的问题，一些后现代理论家从20世纪80年代起开始信奉文化主义的教条，对于文化主义而言，文化贯穿人类生活的始终。㊟他们怀疑，一切的自然论调都居心叵测；具有讽刺意味的是，与此同时环境保护主义刚刚闯入人们的视野。“自

然”这个词无论何时出现在后现代的文本中，都像是受到了惊吓般羞怯地躲在引号里。人类不再被视作具有相似需求和能力的自然的、物质的动物。相反，人类被视作自始至终的文化的生物。任何在人性共通的立场上声称人的共有特征的论调，都是以虚伪的普世主义之名压抑人的文化特质。政治经济问题被定位为文化问题。本质反而消失了，因为人们过去错误地用本质来限定事物，使它们一成不变。反本质主义的教条受到人们的欢迎，被认为是内在的激进，尽管许多热情的反激进思想家的作品中也存在这样的教条。

人们假定改变本身就是积极的，好像拿你的孩子去换一台老旧的福特车本身是值得庆贺的。在进步的资本主义环境中，一切都全是可塑的、暂时的、一次性的。同时，文化被惊人地认为比自然更具可塑性。断然难以驾驭的文化被简单地忽视了，要知道移除一座山肯定比废除性别歧视较为容易。特定文化习惯迟钝而固执的一面被遮盖了。在这样一种环境中，任何既定的事物（比方说我们的身体）都像流言蜚语一样随意。人类的肉体被规范、敲打、装饰、印刻，还被重新塑形。那些拒绝西方霸权的地区也被塑造得对宇宙之主俯首称臣。

有些人认为世界上的一切事物都是文化的，比如说流血、勃朗峰以及因肝功能衰竭而死。这样的文化主义偏见常常和文化相对主义成对出现。文化相对主义认为世界上不存在任何普世的真理或是价值。相反，包括道德判断在内的所有观点都是相对于特定的生活方式而言的。但是，我们很难说这样一种观点本身是否在文化上就是相对的。这种观点大体上是说，我们与其谴责猎头者[注]，不如在他们的文化语境中去理解他们的行为。但让事件回到自身的语境中或许会加剧人们对它的反对，而非缓和我们的愤怒。此外，如果在其他文化的语境中这些行为被认为是可接受的，那么这种逻辑也会被套用到我们的文化中来。在别的国家开拓殖民地，在全球战争中谋取利益，毒害我们的星球，正是我们西方人乐于做的。我们有着侵略他国的悠久传统，一些激进分子似乎觉得这文化传统有不妥之处。不过，许多这样的左翼激进分子同时将客观真理

这个概念视作一种压迫性的权力手段，所以他们觉得严厉抗议上述行为没有太大的必要。同理，我们认识事物的方式当然不能太过天真，以至于将“很多男人和女人曾被从非洲绑到美洲”视作事实。同时值得注意的是，那些认为奴隶贸易很恐怖的人通常假设这些奴隶和他有相同的感受。但为什么他们该如此自鸣得意地将他们自己的信念普遍化，自大地去保护那些在价值观和他们相差甚远的人呢？其他文化的成员其实享受被绑架，乐于工作到死，这种可能性真的就不存在吗？难道我们不是压抑了差异性，太急于忽视上述的假设而坚信一种普遍的人性吗？

对曾经我们的殖民地的臣民来说，我们似乎一再对他们施以暴行。但一个强硬的文化相对主义者会说，那只是一些奴隶站在自己的立场上说的。那是一个由奴隶自己的文化所决定的观点，这样我们过去的殖民侵略者就完美地免于责难了，因为那不过是奴隶自己的一面之词。在他们忧郁的故事与我们荣耀的帝国传奇之间当然不存在什么可用于裁判的中立立场，因为中立、公正与客观都被认为是意识形态的幻象，所以其他国家对我们的批判不能再多于我们对他们的责难。此外，告诉其他文化中的人他们该做什么、不该做什么，是种族优越主义的典型。真理只是一些群体或个人信以为真的观点，仅是从他们当地的角度来说是说得通的。一些人坚持认为奴隶制是有悖人性的罪行，而其他人则坚持奴隶不能怪其他任何人，只能怪奴隶自己。但是我们有什么神圣的权利以至于我们能够去判断这些观点的是非呢？为此我们难道不需要借助于我们所幻想的绝对真理的优势吗？要说虐待小孩是不良的行为，只有一种确定的方式，就是站在全知全能的立场上！负责管理一个俄国官方电视台的俄国人玛格利塔·西蒙扬曾说，世界上不存在真理这种东西，仅仅存在着叙述与解释的多样性。有一个引人入胜的故事说普京习惯于打压政敌，但我们不应该在认识论上过于天真，以至于认为那些故事都是真的。在这些例子中，你或许会看到暴力压制异议的情况，但这只是你主观的看法。

文化相对主义的立场是非常不可信的。只有种族主义者会坚信强奸

和谋杀在婆罗洲是对的，在布莱顿却是错的。正如哲学家理查德·罗蒂所说，有些人认为对于一个特定问题的不同观点是一样好的，跟这样的人辩论就没有任何必要了，因为不存在这种一样好的观点。的确，那些提倡文化相对主义的人通常这么做都是出于极好的目的。他们不愿意使自己的价值观绝对化，就像对待他人的生活方式那样，他们对待各种各样的价值观也是宽容的。如果宽容不是我的生活方式呢？你也应该对此保持开放吗？你凭什么否认我的观点“宽容是一个错误”呢？

对于大多数文化主义者来说，“人类存在有着普遍的基础”这一想法是一种幻觉，文化是独立的。文化主义者不认为文化依靠那些更为基础的事物比依靠自身更多。比方说，文化不依靠上帝、精神、物质、人性、生命力、辩证法、历史的进程或是宇宙的结构。虽然这些宏大的基础结构确实有自己的根基，但是每一种文化都会以自己独特的方式来构想它们，因此这些事物不可能真正是普遍的。然而，这意味着文化成了一种新的基础，认为一切都与文化相关就是将文化绝对化。现在文化成了人们不能深究之物，就像过去的上帝、自然或是自我那样。人们只能借助文化的手段来挖掘文化，比如通过概念、技巧和探究法，这也就意味着不能真正地深究它。

然而，世界上存在着比文化更深层的事物，那就是物质条件，它使文化可能，也使文化必须需要物质条件，有物质条件必有文化。这首先是因为人类是一种创造了文化的特别的物质性动物，其次也是因为人类有需要创造文化的这种物质的特性。所有的男女他们从子宫中来到这个世界时不能够靠自己生存。除非养育体系意义上的文化马上走进他们的生活，否则他们很快就会死去。小马驹、小长颈鹿这样无文化的生物生下来时便蹒跚学步，将自己全身上下舔干净，泰然自若地向不远处跑去。相比于它们，广义上的文化对我们的生存来说是非常关键的。正如文化主义者所声称的，文化不等同于我们的本性；或者说，文化是我们的本性之一。它属于马克思所说的我们的类存在（species being）。凭着我们的类存在，我们能够从事复杂的劳动和交际，为我们所说的文化

或是文明打下根基。仅仅是为了生存，我们也需要这些劳动和交际。獾与松鼠直接通过肢体与它们的环境相联系，而人类的躯体则能让他们延展自身，和整个世界相联系。如果说这是人类成就的来源，那么这也可以是灾难的祸根。

在另一意义上，文化同样也不是人性的基线。要建立网球俱乐部、植物园、高级烹饪、发型设计和无线电台意义上的文化，你需要创造经济剩余。在饱受物质贫乏折磨的社会中，不可能有上述文化的繁荣，即使肯定会有语言、亲情、庆典、传统、规约意义上的文化。忙于谋生的人既没有时间又没有财力来举办雪利酒派对或是记录民间史诗[注]。正如马克思所说的，只有当并非所有人都把绝大部分的时间用于劳动时，艺术家和知识分子的职业地位才能成为可能。只有那时真正的劳动分工才能够实现，一些尊贵的人免于辛苦的工作而成为游吟诗人、巫师、酋长、哲学家、督察官、大主教、DJ、公爵夫人等等。那时候，文化有了它所需要的物质条件。从这个意义上讲，这还没有完。文化不仅是劳动的果实，也是剥削与不幸的结果。“有多少鲜血和残忍躺在美好事物的脚下！”尼采大喊道。[注]对于他而言这些苦难是完全可以接受的，如果苦难同时创造出来帕特农神庙和像他那样的天才。

＊＊＊

路德维希·维特根斯坦在他的《哲学研究》中说，“被给予的”（given）就是他所说的生活形式，或者我们所说的文化。生活方式是被给予的，是从它们没有理性的缘由这个意义上说的。一个人应该使用象形文字而非字母，见面问候时应该碰鼻子而非握手，是没有什么逻辑可言的。这本身就是它们的基础。维特根斯坦说，当争论触及这样的事，就像挖井的人挖到岩层一样，可以不必再讨论了。并非所有事物的存在都需要解释，也并非所有的解释都需要更基础的解释来支撑。在这个意义上，人们的一些行事方式是无可争辩的，对于这些方式的一些评

判是不值得被考虑的。成为VIP是有意义的，因为这样你在登机的时候就不用排队，但是生为一个日本人就没有什么好解释的。做个伊朗人也不会有什么优越感，如果有人说巴利语的语法中有种葡萄牙语语法里没有的壮美，这种优越感也没有什么道理。作为一个日本人并非一种成就，日本人会得奖，但他们并非因是日本人而得奖。这就是所谓的“生活的形式就是被给予的”。

如果有人问我们为什么要庆祝生日，为什么要用英里来丈量距离，用维特根斯坦的话来说答案便是，“我们就是这样做罢了”。这不是要否认一些行事方法可能会比另一些更有优势。我们不用蟒蛇的长度来丈量距离，是因为那样太麻烦了。如果我们用它来记录地球与木星之间的距离，就会很不方便，需要很多位数。但如果要在英里和公里之间选择，在绿色和蓝色的高速公路标志之间选择，就没有什么好选的了。这些习俗不是理性的（not rational），但也不是说它们是不合理的（irrational）。只能说它们的对错只限于习惯，就如同我们只能说在语法习惯上“把动词放到德语句子的结尾是错的”。

在这个意义上，维特根斯坦的论述似乎和一些后现代的偏见是一致的。事实却并非如此。他早已做好了严厉批评文化习惯的准备。一方面，被给定的行为没有什么能说服人的理由，并不意味着人们应该认可这种行为。比方说维特根斯坦所在的剑桥大学，系着领带出席贵宾席是一种习俗，但维特根斯坦本人认为这种习俗很滑稽，他拒绝这样做。人们似乎有理由期待一件事很正式地举办，但是为了正式非得在脖子周围系上领带，而不是在踝关节绑上旧绳子就没什么理由了。你有理由拒绝那些存在不需要理由而存在的事物。另一方面，一些规约和流程不能被批评或阐释，并不意味着我们必须这么做。不像一个不能被批评或阐释的语法，无论这个语法会带来什么，它都是免于责难的。那些珍视差异性的人需要区分我们很难摆脱的文化习惯（比如想象未来在我们眼前）和一些不难甩掉的陋习（比如阉割女性生殖器以及生产核武器）。维特根斯坦自己就对现代世界不怎么感冒，他毫不犹豫地宣称他对现代世界

的那种贵族式的厌恶。事实上，他在反对政治左派和右派所共有的中产阶级现代性上取得了显著的胜利。

那些被警察逮捕的持枪抢劫犯一般不会说：“我就是这样做罢了。”假如你在一个数数只数到七的文化中长大，那么你别无选择，只能遵循这样的习俗。但绝不会因为你认为勒死别人这种行为是可以接受的，世界上就存在一种勒死别人的文化。你不能因为“把女人当作性奴隶”是你的文化中的重要部分，就证明它是合理的。这就好像说，你习惯于做的事情就是合理的，而这在辩护时并非最有效的辩词。人们不能因为别人的语法问题而和他大吵一架，但人们完全可以抵制利用这种语法来谋求种族歧视的行为。

即便这样，为了批判一种文化，我们需要对这种文化的许多特征习以为常。你可以谴责首相公然徇私，前提是你假设名人可能和普通一样腐败。人们可以想到一种认为这个假设莫名其妙的生活方式。一般而言，维特根斯坦的意思是，并非一切事物在任何时刻都是可获得的。批判一些事物，你需要依靠那些你认为至少在当下是被给定的范畴，就像怀疑必须依赖人们习以为常的确定性，才会成为可能。你不能怀疑车钥匙是否还在客厅的桌上，除非你假定实体物件是存在的，它们可以在不同的地点之间移动，且不会自发地移动，等等。像笛卡儿所说的“怀疑一切”这样没有语境的怀疑，是没有效力的。这就好似语言机器上的一个齿轮未能和周围的其他事物相咬合。没有人可以怀疑一切，但同时这并不意味着他们命中注定要轻信一切。

---

1. 此处的地狱天使（Hell’s Angels）指一个有组织犯罪的摩托车帮会，20世纪60年代一群美国骑摩托车的嬉皮士驱车来到加拿大，20世纪80年代在加拿大成立地狱天使黑帮组织，以贩毒为主业。——译者注

2. 简单讲，文化本质主义认为人（或事物）会拥有一些本质的属性，而拥有相同本质属性的人可能形成一个统一的文化类型。比如，文化本质主义的观点会认为，出生在同一年代的人有一些共同的本质属性，于是可以用年代来指代特定人群（例如“X世代”“90后”）。而反对文化本质主义的人会认为，用某种“本质属性”来削减多样性，来人为界

定、理解一个多样化的人或事物的集合往往是值得批判的。——译者注

3. 英国革命时期活跃于不列颠群岛的一个政治派别，他们试图恢复信奉天主教的斯图亚特王朝在不列颠的统治。——译者注

4. 粮食银行（food bank）是为穷人提供食物的慈善组织。——译者注

5. 这里作者一定意义上暗指的是德勒兹的“根茎隐喻”（Rhizome），指事物或社会秩序的一种多重并立的、无中心的、无等级的状态，像竹子、芦苇之类植物的根系一样。在这种隐喻中，“根茎”（rhizome）与“树根”（root）是对立的，后者代表着像乔木的根一样有中心、有地点、有主次等级的状态。所以作者把德勒兹和“无根的”状态联系起来。感兴趣的读者可以去阅读德勒兹和加塔利的著作《资本主义与精神分裂：千高原》。——译者注

6. 理查德·罗蒂是一个典型的文化主义的支持者。尤其可以参考：*Philosophy and the Mirror of Nature*（Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979）和 *The Consequences of Pragmatism*（Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982）。

7. 猎头者（headhunter），即取人首级的杀手，砍下的人头通常被用来展示或兑现赏金。猎头的做法在古代世界各地都很普遍，二战后仍存在于一些部落社会中。20世纪70年代，美国人类学家罗纳托·罗萨尔多曾在吕宋岛开展过一个有代表性的研究，把“猎头”当作一种当地特有的文化。有兴趣的读者可以尝试阅读罗萨尔多的著作《伊隆戈人的猎头》。——译者注

8. 指19世纪欧洲的一种民族主义信念，即“每个民族文化都应该有自己的史诗”。——译者注

9. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, in Walter Kaufmann (ed.), *Basic Writings of Nietzsche* (New York: Random House, 1968), p. 498.

第3章
社会无意识

我们已经看到，对于维特根斯坦来说，任何一种生活方式中都有许多人们想当然的事物。这种想当然并非是自鸣得意的表现。比方说，为了反抗种族主义的攻击，你必须想当然地认为肤色不是卑劣的标志。这种确信当然可以被清晰地表达出来，有时候还需要被清晰地表达出来。但我们的许多信仰都处在半成品的状态，人们或许会将它们称作无意识——大量的直觉、偏见、虔诚、情绪、尚未成熟的观点和自发性的假设，它们支撑着我们的日常生活，并且我们很少对其发问。事实上，有些假设是如此深入人心，以至于人们不能质疑它们，除非我们的生活方式发生了巨大改变。这种改变让我们第一次真正地感觉到这些假设的存在。我们认为理所应当的事情可以包括“我们认为全球的核战争不会十分令人愉快”，然而不包括“人会死去”这一“信仰”，毕竟我们不会将毫无疑问的事情称为信仰。我们可能相信国家铁路其实是由圣殿骑士团(注)控制的，但不会“相信”你有两只手。

这种社会无意识（unconscious）是我们所说的文化的一种含义。这一点非常诡异，因为艺术与智力作品意义上的文化属于人类最精细的意识活动之一。因此，文化似乎既会比我们所做的大部分事情有更为强烈的意识，又能够指那些远没有日常行为有意识的活动。这些不能被意识到的文化构成了我们日常生活中看不见的色泽，我们日常存在中习以为常的质地，它们离我们的眼球太近，以至于我们不能将其完全视为独立于我们而存在的客体。这种无法统观的背景就是雅克·拉康所说的“大他者”（the Other），我们所有的语言和行为正是在这种背景下获得了意义。这种背景如此广泛地构成着我们，以至于在大部分情况下我们都忽

视了它们的运作。事实上，如果我们不断地想要质疑它们的运作方式，那我们自身也许会变得寸步难行，就好像如果我们在表达的那个瞬间，想首先在意一下使我们得以表达的语法结构，我们就会变得张口结舌的。类似的道理，弗洛伊德认为自我（ego）对许多构成自身的事物必须是盲目的。那些造就自我的事物必须不在自我之中。自我在其构成之痛的压抑中涌现，留下一道永远都不能完全愈合的创伤。没有人能够完全摆脱婴儿期的原始灾难。其中一个原因在于，人类是性的动物，而且在性的领域中，我们是最为原初的，而不是发展最成熟的。

一定程度的压抑事实上对你有好处，尽管这听起来略微有悖于常理。无论是尼采还是弗洛伊德都认为，自我的盲目和一些残留的健忘使我们能够良好地成长，过量的压抑无疑会使我们生病。欲望得不到回应也会使我们生病，这就是弗洛伊德所说的精神病（neurosis），事实上我们所有人都或多或少地受其折磨。对于弗洛伊德来说，人类是一种病态的动物，我们的病态使我们丧失了一些能力，同时却令我们具备了另一些创造性的能力。诚然，我们能够致力于自我反思。批判性地思考自身的处境，这是人类与世界相联系的方式，使得我们和别的东西——比如乌龟——以不同的方式与世界相处。这不意味着我们能够站在一个自我之外的虚幻的阿基米德支点上（如理查德·罗蒂、斯坦利·费什等许多思想家所认为的那样）。在弗洛伊德看来，这样的自我反思不足以拯救我们。没有人仅仅通过机智地认识自己的心灵而治愈他的精神病。事实上，自我反思可能就是问题所在，而非解决方式。主体的内核中存在着一个盲点，这个盲点构成了主体，但不会简单地被自我反思捕捉到。这就像跌倒后不借助任何外力就爬起来，或者说试图观察自己是如何观察事物的，这是难以做到的。这就是为什么精神分析疗法最终关乎“做”而非“说”。分析的场景是一出戏，一项事业，一种诞生之痛的延伸，一次相互的交易，或一场夸张的表演，而非首先是一个理论的问题。

对于马克思而言，自我的盲目性在阶级社会也是真实的。他在《资本论》中评论道：所有最关键的社会进程都躲在参与其中的行动者

的“背后”[注]。有人或许会称之为政治无意识，因为在语言领域或是社会体系的整体中，一个人的行动对于自己的意义和对于他者（the Other）的意义是不相等的。你或许会将自己视为一个有良心的庄园主，认为自己清楚地了解奴隶们的需求，但这只不过是一种将你的特权地位合理化的方式。可以说，行动的真相在他者那里，在完整的意义背景之中，而不在个人的意愿和体验之中。就好像说，行动发生在一处，而它的意义发生在他处。如果清楚地了解我们所做之事的真正意义，我们就会觉得我们需要改变自己的行为。在马克思的观念中，阻止我们认识真相的就是意识形态。正是意识形态这个媒介为我们的行为提供了解释，这种解释试图歪曲或者说遮蔽行为的真正意义。因此，我们所做的事与我们对它们的言说，在结构上是矛盾的。

意识形态与文化不尽相同。我们已经看到，“文化”这个术语的一层含义是价值观和象征实践，而意识形态则指那些时刻被卷入到维护政治权力之事中的价值和象征实践。因此，文化是一个更广阔的概念，构成文化的大多数事物可能在意识形态上是纯洁的，至少多数时候是这样。非要把收集维多利亚晚期的镇纸看成是拥护君主的表现，这就没什么意思。并非文化中的任何事物都是意识形态的，尽管它们都可能变得具有意识形态意义。文化在不同语境中的意义不尽相同，在这个意义上讲，“文化”在功能上是一个灵活多变的术语。如果人们将文化看作是赋予生活价值的事物，而非用来维持生活运转的事物，那么文化就尤其灵活多变。对于我们现代人来说，交换礼物或许是一种文化实践，但是在一些前现代社会的秩序中，这可能关系到经济的必然需求。饮酒是一件关乎文化的事，但如果饮酒是唯一一种结束饥渴难耐的方式，它就不再关乎文化。试想在郊区空难中幸存的人，他们开启酒瓶并不是要开派对。一项活动或许可以同时在美学的、非功能的意义上是文化的，而在满足生物性需要的意义上是非文化的。在卡塔尔地区，穿戴头巾既可以是为了标志你的文化身份，又可以是为了预防中暑。

意识形态在功能上也是灵活多变的。特定时空的意识形态换个时空

或许就不再成立。在一种环境中抬胳膊只是个不经意的动作，在另一环境中可以指法西斯主义者的敬礼方式。“这里既有白玫瑰又有红玫瑰”不会是一种意识形态，除非这些花朵是权力斗争的标志[注]。只有当播报员执着地坚称朝鲜的天气比起美国的天气恐怖得多，电视天气预报才会变得具有意识形态特征。幼儿园教学生如何系鞋带不关乎意识形态，但如果教他们必须精细计算自己的才能以保证最大程度的回报，这就属于意识形态范畴了。“我确实很喜欢一杯美味的浓茶”本身不是意识形态，但可以成为意识形态。比方说，这句话预先被指定为“军队随时准备向反动学生开火”的暗号。

一个人不能从智力的角度来谈论文化实践。我们不能说喝巴卡第酒是明智的行为，也不能说当弗拉明戈舞者就很傻。然而，意识形态则大不相同。虽然大部分的意识形态考虑周到、言之有理，具有完善的理论，它的存在使与它相应的智商水准迅速下跌。比方说，当有人提出这样一些喻世明言——“失业人口只要努力就能找到工作”，或是“2015年英国的穆斯林人数多于非穆斯林人数”——人们可以察觉到其中的用来挫败理性的力量的运作。

文化并非总是权力的中介。文化也可以是反抗权力的模式。文化在政治领域的反权力模式，对于哲学家埃德蒙·伯克来说是成立的，在艺术和知识的领域也能说得通。比方说，认为文学经典是政治黑暗之堡垒的观点明显是荒谬的。事实上，许多“高雅”或者说精英文学的政治颠覆性比大部分通俗文化强得多。说到英语文学，人们只能想到弥尔顿、布莱克、雪莱、拜伦、哈兹利特、潘恩、沃斯通克拉夫特、狄更斯、拉斯金、莫里斯、伍尔夫和奥威尔[注]，却不会谈及大量的其他作者。很难说《老友记》或是《欲望都市》比这些作者的作品更具有革命热情，或者说Lady Gaga和罗宾·威廉斯带给我们的人类友谊乌托邦胜过布莱克具有先知性的作品。贾斯汀·比伯确实有不少普通的听众，但水痘也有很多患者。莎士比亚为社会主义辩护，弥尔顿支持弑君，布莱克和雪莱是政治革命者，福楼拜和波德莱尔厌恶中产阶级，兰波是个无政府主义者，

托尔斯泰谴责私人财产。弗吉尼亚·伍尔夫的《自己的房间》是英国文学中最激进的非虚构文本之一。文学经典的概念确实常被以精英主义的方式运用，但那些经典的绝大部分由反精英主义政治的力量所构成。即便这样，我们还是应该记住“高雅”文化和“通俗”文化的区别并不是好与坏的区别。许多通俗文化质量极高，而有些文学经典却包含了大量粗浅的事物，华兹华斯的绝大部分诗歌就是一个例证。如果一位作家的一小部分作品被列入了经典，那么其大量的其他作品也会随之成为经典，结果是经典经常难以符合其自身的判断标准。

* * *

没有哪位思想家比18世纪的作家、政治家埃德蒙·伯克更为精彩地表达出作为社会无意识的文化观念。即使这样，人们也会产生疑问：伯克的名字很少出现在文化研究的课程中，如果曾经出现过的话。也许这是因为人们认为伯克是与保守紧密相连的，他尊重君主制、教会和崇高等一系列有关忠诚的事物，这一切促使他成为英国反对法国大革命的人中最猛烈、最顽固的一位。但伯克不是托利党人[注]，而是自由派的辉格党人，他坚信英国需要改革。比方说，他是在那个时代最先反对奴隶制的人。即便他谴责法国大革命，但他绝对不是反对革命本身。他是英国诺曼征服的狂热支持者（这次征服使得他的家族得以找到归宿[注]），并且他也积极赞许1688年的光荣革命。随着北美人民越来越不满于英国的统治，伯克逐渐认识到殖民地地区的改革是必然的。那里的暴力革命无论多么可悲都不可避免。而且，正是伯克自己的国家，将殖民统治之下的民众逼上梁山。作为一名议员，伯克试图说服他的政治同僚不要对美洲的民众施以暴力。有一次，他们发动起义，伯克对他们抗争英国统治的行动表示支持。

但是严格地说，英国不是伯克的祖国，这可能部分地导致了他对英国殖民政策的强烈批判。他出生于英国最早的殖民地——爱尔兰。一位

名叫约翰·维尔克斯的英国政客曾轻蔑地说，伯克的诡辩中“散发着威士忌和马铃薯的臭味”。伯克虽然来自一个古老的爱尔兰家族，但他童年的大部分时光在库克郡的露天学校中度过。伯克讲爱尔兰的语言，对爱尔兰郊区的贫民抱有深切的同情。即便他是威斯敏斯特最著名的政治家，但伯克非常同情爱尔兰的地下农民激进分子，并对英国政府对他们施加的报复而感到愤怒。他认为只有守护者（Defenders，一个主要的爱尔兰抵抗组织，属于地下的农民秘密社团）与他们的天主教守护主义能够抑制新教主权[注]。他明确地与爱尔兰的暴力反抗站在一起——而这正是这位数百年来被尊为右翼智慧之源的人的一部分。即使说他没能对革命的爱尔兰人联合会明确表示支持，他也几乎是他们的同谋。伯克对政治革命没有好感，但他坚信大多数革命都是因为主权权力的不正当运用而爆发的，积重难返，革命就变得不可避免。“让人心习惯于奴役吧，”他说，“总有一天压抑会带来非正义。”[注]伯克认为，当这样一天到来，统治者就只能怪罪自己了。

伯克对占据统治地位的英裔爱尔兰精英充满了敌意，痛骂他们对爱尔兰穷人的困境熟视无睹。他有些夸张地写道，这些人这么做是“为了用军事力量迫使穷人成为绝对的奴隶，以维持对他们的统治”。[注]他坚称地主的权力不是绝对的，必须要符合公众利益。即便伯克自己是个新教徒，他也坚定地为19世纪爱尔兰的天主教事业辩护，批判了用来控制天主教人口的所谓刑法。他声称这些刑法“专为一个民族（以及人性本身）的压抑、贫困和堕落、卑劣而订立，它们正是从人类扭曲的聪明才智中发展而来的”[注]。事实上，这些刑法并不像伯克描述的那么可怕（伯克很擅长耸人听闻的夸张表达），不过它们作为新教霸权的象征价值却是非常深刻的。这些刑法最终被取消，很大程度上是受到了伯克的影响。

伯克相信权力是合法的，仅仅当它基于“利益的共同体，具有情感上的同理心，怀揣着符合任何人名义的欲望和那些被代表者的欲望”。

[注]他发现在爱尔兰以及在英国与北美的殖民关系中，严重缺乏的就是这种利益与情感的共同体。他指出：“权力渐渐地脱离于每个人的内心与德性。怜悯、慈善和友谊在高层人士中非常罕见。”[注]他谈到美洲的时候说：“权力与权威有时候是用善意换来的，但因为山穷水尽、无计可施而使用暴力，是永远不会讨得权力和权威的。”[注]他认为，美洲的起义就是一个实例，那是一个民族在要求他们应得的自由。“一个民族没有理由在先天优劣的意义上自愿臣服于别的民族，”他说，“除非他们期望被非常亲善和仁慈地对待。”[注]伯克信仰帝国，确切地说是一个靠文化而非强制凝聚起来的帝国。

伯克坚持认为，共识对于任何政治组织都是必要的：

> 人们不是通过文件和封条捆绑在一起的，而是通过相似性、一致性和同理心而联合的。没有什么比法律和风俗习惯上的一致更能使两个国家亲密地联系在一起。它们本身比条约更有力量，是写在心头的责任与义务。[注]

伯克说，这些联系尽管稀薄如空气，却坚固如钢铁。他断言：“维持权威的关键在于把握这个民族的内心、情感和兴趣。”[注]（需要注意，这些是一位辉格党自由市场主义者和反对一切市场干预的亚当·斯密的追随者的观点。伯克的政治态度并非全都值得称颂。）他观念中的国家是活着的、死去的和将要降生的人之间的合作关系（partnership）。这种合作关系，“并不是胡椒、咖啡、棉布、烟草贸易或者其他无关紧要的贸易中的那种合作协议”。[注]相反，这应该被定位为风俗、传统和习惯的协议。正如一个世纪后安东尼奥·葛兰西所坚持的，维持统治的关键在于公民社会丰厚的习俗与遗产。如果伯克受到了这种合作关系的吸引，一定程度上是因为他来自一个严重缺乏这些习俗与遗产的国家（后来的亨利·詹姆斯[注]也是这样）。

或许英国对爱尔兰的统治中，权力没有建立在共同习俗与情感的基础上，但在英国对印度的统治中一样缺乏这一基础。当伯克审视印度这颗“英帝国皇冠上的珠宝”时，他看到的是“一个完全衰败的国家，一个之所以没有完全成为无人之境，仅仅是因为各处还散布着野蛮、赤裸、贫乏、挨饿的人的国家，这些野蛮人用他们的嚎叫把天堂都喊破了”。[注] 伯克蔑视关于野蛮东方的荒诞传言，坚称：“印度人有着和我们一样的道德感……哪怕全世界都不相信，我也坚持认为，在那些值得信赖的、曾为帝王师的亚洲人的作品中，有比任何现代欧洲的书籍中更多真正的道德和智慧。”[注]他说，这个国家的人民“在很久以前就非常文明而有教养，受到精致生活中的艺术熏陶；相比之下，那时的我们还在原始森林里”。[注]正如一位评论者所观察到的：

> 伯克是一位非常重要的英国思想家，是西方政治理论传统经典的奠基者之一，对理解非西方文明，以及将他的发现整合到一般性的政治思想中做出了关键的贡献……伯克严肃地看待印度，同时为欧洲帝国统治非西方国家时展现的道德、政治问题而斗争，这在欧洲重要的思想家中是很领先的了。[注]

我们还可以补充说，伯克是一位率先严肃对待集体权利问题的西方思想家，这种集体权利与盛行的个人权利说形成强烈的对比，而后者总是会和国家、种族优越的论调并行不悖。

在伯克看来，只有对文化保持敏感性，政治权力才会生效。这种敏感包括“研究这个民族的天赋、性情和习俗，使之适应于我们确立的法律”。[注]如果一些国家确实要被我们统治，那么我们的统治必须“遵循他们的准则，而非基于我们的原则”。[注]统治者必须服从于这个民族，而不是这个民族必须服从统治者。但英国和印度之间的文化差异过于巨大，使这种想法变得不可行。英国与美国之间的地理鸿沟也一样。印度“因其习俗、宗教原则，以及和天性一样根深蒂固的习惯”[注]而尤其与

西方割裂。印度极度多样化的生活方式使之无法被单一的、从外部强加的权威所同化。出于对这些情况的考虑，伯克对统治印度的尝试性想法都持怀疑态度。他强烈反对东印度公司（英国在印度统治的强大武器），并试图在威斯敏斯特议会面前弹劾它的负责人沃伦·黑斯廷斯。

伯克抱怨道："二十年后，我们对于印度的征服仍会像第一天那样粗暴。"[注]他抗议说，这些殖民主义者不会因为居住在印度而养成更多和当地人一样的习惯。如果他们明天要放弃这个国家，他们身后不会留下任何仁慈统治的遗迹。他还尖刻地补充道，他们所占有的一切不会比老虎和猩猩所占有的更为高贵。伯克写道："贯穿英国对印度无良的统治时期，英国没有在印度建立教堂、医院、宫殿、学校，没有建桥、公路，没有开辟新航道，挖掘新水库。"先前的每一位征服者离开时都留下了一些丰功伟绩，唯独英国人没有。相反，在印度和其他任何地方，英国的帝国势力都源自"穷困潦倒的可怜人，他们是我们的财富与力量的伟大来源"。[注]

伯克没有仅将野蛮视作一种落后于文明的境况。恰恰相反，他很清楚野蛮在何种意义上是文明本身的产物。野蛮和文明也许是相继发生的，也可能是同时发生的。完整的文化社会被文明社会的进程破坏了。伯克感觉到，商业远不能改善社会秩序，而会毁灭社会秩序。他从自己的爱尔兰经验中衷心地认识到文明的过程中蕴含着不幸，即便他对古代传说中的黄金时代抱有些许幻觉。在《为自然社会正名》中，他认为文明真正的丑闻不在于它的源头浸泡在鲜血之中，而在于这种暴力一直存在，成为文明永恒的特征。文明也许是一项值得称耀的成就，但它以人类苦难为可怕的代价。伯克在法国大革命的野蛮行径中看到了一种文明的野蛮（civilised savagery），但他认为这个收留他的国家大体上也一样凶残。他指控说，因为在印度做出的声名狼藉的行为，英国的土地已经浸透了鲜血。

伯克和他的英国同僚一样，相信土著美国人本性上是嗜血的。然而

不像他的大部分议会同仁，他认为被统治民族所犯下罪行的责任最终在于他们的殖民主。也许土著美国人本性野蛮，但是在白人的统治中，他们的野蛮不但没有减轻，反而加重了。伯克认为，暴力通常足以成为非正义的畸形产物，是殖民当局的粗野使得这些受到迫害的人民获得残忍的罪名。这并不意味着他在为被殖民的民族辩解。相反，他毫不犹豫地谴责他们。他不像一些感情用事的人，对于那些人来说，征服者无论做什么都是错的，而被征服者无论做什么都是对的。他也不是一位文化相对主义者，认为某个文化中的人不论做得怎样出格，都自有他们的道理。相反，他很清楚这种相对主义很容易让他自己的祖国摆脱干系。在伯克眼中，英国人总是强调印度的环境特殊，从而想为他们的“特殊手段”开脱，这不过是一种卑鄙的诡辩术。这是伯克反对沃伦·黑斯廷斯的一部分，即反对伦理的命令是普世性的而非地方性的，反对道德观会因为地理位置而发生改变，反对在印度人和英国人中施行不同的自由和正义的标准。虽然伯克对实在的、环境决定的事物抱有热情，对抽象的、具有普世性的事物则充满怀疑，他并非反对普世性的原则，仅仅是怀疑这些普世性原则能够被机械地运用，不需要关注运用它的环境。

* * *

从始至终，伯克的主题都是显而易见的：文化比法律和政治更为基础。他写道：“国家并不主要通过法律来维持统治，更不是通过暴力。”[注]“习俗”（manners）或者我们今天会说的“文化”，是所有权力、契约、权威和法制的基础。文化是权力扎根的土壤。伯克评论道：

> 习俗比法律更为重要。在很大程度上，法律以习俗为基础。习俗就像我们所呼吸的空气，以一种平稳统一、让人无法察觉的方式运作，使我们烦恼或安慰，腐化我们或净化我们，让我们高兴或失落，野蛮或文雅。我们生命中的所有形式与色彩都由它们赋予。[注]

伯克心中的习俗，不仅是社会的优雅意义上的，更是指男男女女所赖以生存的恒久的风俗与信仰。这个意义上的习俗也是伯克的同代人简·奥斯汀的永恒主题。对她而言，通过有风格和活力的生活实践，抽象的道德训诫变得可以接受，甚至令人享受。《傲慢与偏见》中班奈特家的两个大女儿是道德水平极高的女性，她们的道德表现得优雅而迷人。她们将伦理和美学统一起来，这一点《爱玛》中吹毛求疵的奈特利先生是做不到的。诸如《曼斯菲尔德庄园》中的玛丽之类的人物，他们的活力胜过了他们的道德。而像范妮这样的角色则为了遵循道德原则而被迫牺牲他们的风格。

伯克相信，政治权力也必须追求这种伦理与美学的统一。如果它想要得到普通人的忠心，它就需要让人愉快而满足。如果一种权威无法满足这些要求，那它就会令人害怕，而不是受人欢迎，它对普罗大众的统治很有可能是危险的：

> 公众的情感和习俗有时作为补充物，有时作为矫正物，一直是法律的帮手。每个国家都应该有一种让所有心智健全的人都喜爱的习俗体系。为使我们热爱我们的国家，我们的国家需要变得令人愉快。(注)

一旦权力被溶化进文化中，溶解在我们日常行为的基质中，我们所有人都会渐渐愉快地忽视它所保留的高压手段。权力会发现没有运用这些手段的必要，因为我们会自发地服从它的命令。

如果说伯克厌恶法国大革命，那很大程度上是因为他认为法国大革命破坏了整个计划。当囚车抵达断头台，权力的高压武器就在巴黎被公开地展出。他愤怒地描述雅各宾派：

> 有一种愉悦的幻觉，可以使权力显得温和、使服从显得自由。这些幻觉使得生活中形形色色的阴暗面变得和谐，通过温和的同

化，将那些使私人团体变得一团和气的情感融入政治。但所有这种幻觉都被这个全新的、不断扩张的光明和理智帝国摧毁，生活所有的体面的帷帐都将被粗鲁地撕破。[注]

法国大革命是对美学的一种侵犯，同样是对道德的一种冲击。难怪在伯克眼中，这场革命是一件如此低俗的事，完全是廉价的闹剧、空乏的吹嘘、笨拙的情景剧。在伯克看来，权力的运作依赖于虚构和伪装，权力为了显得不那么严厉，将其自身遮掩在仪式之中。然而这种将虚构视作社会秩序核心的信仰，正是法国的革命者所蔑视的。伯克认为，他们太过疯狂，以至于相信社会只需要理性就能够维持运作。同时，他们受害于这样一种错觉，即认为权力被公开运用的时候是最有效的。事实上，没有谁能够直视这裸露的法律，这就是为什么法律需要后来葛兰西所说的霸权[注]作为遮羞布。

伯克对海峡对岸骚乱事件的惊愕，不仅仅是他作为一个臣服于教会和国王统治的人的恐慌。他的惊愕缘于他所信奉的霸权原则，或者说基于同意的统治[注]，已经被恣意地放弃了。就好像说，法国人中了理性的抽象观念的毒，在政治的本质问题上犯了一个灾难性的大错。他们的起义不仅仅是“文明的野蛮”的一次大爆发，而且是公民社会本身的死亡，因此也瓦解了有效统治的必要前提。在革命的法国，没有基于情感的统治，只有被砍得支离破碎的尸体。理智缺乏习俗和感情的调和，就变得放肆，其结果是一种普遍的疯狂。

因此，伯克谴责雅各宾派的原因，大体和他谴责英国对爱尔兰统治以及对印度和美国的殖民的原因是一致的。在以上任何一种情况中，统治者都没有试图融入被统治地区的文化中去，没有让他们的统治和存在已久的虔诚与情感相适应。他认为政治“需要对人类本性和需求有深入的了解……人类的本性是复杂的；社会的事物拥有最大程度的复杂性，因此简单粗暴的权力指向或者安排不能适应人类本性，也不能适应人类

事物的性质”。[注]他坦言，“一件事物如果缺乏与环境的联系，他便无法简单地评判该事物的情况”，因为事实上是“环境给予每一种政治原则可分辨的色彩和效果”。[注]伯克心中的复杂性，即人类事务无法穷尽的特殊性，就是我们所说的文化，即使他自己没有在这个意义上使用“文化”这个词。一旦权力忽视了复杂的联系与惯例的网络，对此它将后果自负。

伯克反对私人情感与公共事业之间的现代性区分。他拒绝将情感局限于家庭内部，而让公共领域受支配于法律、契约和没有人情味的义务。我们应该像对待“一位父亲的创伤那样，带着虔诚的敬畏和深切的关怀”[注]来对待这个国家的错误。我们已经赋予了我们的政体结构以“血亲关系的图景，将我们国家的体制用家庭纽带的那种亲密维系起来；将基础性的法律融入家庭情感的内部……”[注]作为一个爱尔兰人，伯克很熟悉爱尔兰乡村所谓的道义经济（moral economy），在这种社会中，习俗、传统和情感能够增强法律权利的效力。将这种情况移植到大都市，意味着要依靠流行的偏见和惯常的期待来实行统治。弗里德里希·席勒曾抱怨“（现代）国家一直都是它的公民的陌生人，因为它不在任何意义上与他们的感情产生联系”。[注]对此，伯克发自内心地赞同。

诚然，利己主义在这里极其有问题。伯克很清楚地知道赢得民心是防止政治不满的最好方式。他注意到：“对任何国家来说，真正的危险是让它的国民理直气壮地不满。”[注]如果殖民地地区的人民将他们自己的自由与你的统治联系起来，他们将会诚心诚意地依附于你，服从将会紧紧地跟在爱的身后。伯克拒绝将感情驱逐出公共领域，坚持兴趣与情感是政治的温床，这些观点也预示了一些现代女权主义思想。不过他要是知道了这个事实会觉得很沮丧，在他的观念中，女人是需要被尊重的，但不是需要解放的。

如果说文化是让权威变成了更为甜蜜、更能被忍受的东西，那么文化就是政治权力不可缺少的中介。如果权力不想以抽象而吓人的样子出

现，它就需要将自身安顿于日常经验之中，将自己掩藏在大众忠诚的外表之下。如果权力显得太令人畏惧或是孤高自傲，那么它就有疏远自己臣民的危险，而这些臣民正是它试图抓紧的。伯克是一位政治家，同时也是一位美学家。他在他的美学论文中说，崇高感关乎恐惧的本质，与美的愉悦、和谐的本质相对立。[注]我们不难将这组美学的对立阐释成政治的对立。法律本身是崇高的，是男子气概的“膨胀”，就像父亲的赤身那般让人无法直视。因此，它为了骗取我们的感情必须改换装束，将它的鲁莽掩盖在女性具有诱惑性的裙褥之下。伯克知道我们和权威的关系有些许俄狄浦斯式的矛盾：作为长期的受虐狂，我们在难以和解的父权威胁中同时获得喜悦和恼怒。然而，问题在于，我们对这个威严形象的尊敬“使我们不能像对待母亲那样向父亲献出我们全部的爱。在母亲那里，父母的权威绝大部分被溶解在母亲的亲切与溺爱之中。”[注]因而危险在于，我们尊重我们不爱的法律，爱我们所不尊重的法律。因此，我们需要父性（paternal）与母性（maternal）之间的平衡，强制（coercion）与同意（consent）之间的平衡。权力必须变得让人愉悦，但不能愉悦得过头，以至于驱散了权力主体让人敬畏的一面。它的女性装扮必须要足够透明，以便能够暗示装扮之下突起的阳物。

从阳性（masculine）到阴性（feminine）的转变之中蕴含着一个叙事的层面。伯克并没有洛克式的幻觉，他不认为国家的和平基础可以通过社会契约来达成。相反，他相信大多数政治国家都是依靠暴力、侵略、革命和篡权建立起来的。因此，它们的出生是不合法的，只有时间能够慢慢地磨灭这些最初的血腥。最开始是强制，到后来才转变成同意。如果我在足够久之前就偷走了你的地产，那么它就成了我的。如果我上周才从你那里偷来，那么你有权要求我归还。一个国家维持得越久，它的统治就越能被接受。这就是为什么一些血腥记忆还很鲜活的政权（比如记忆更为鲜活的以色列，以及稍逊于它的北爱尔兰）存在着严重的合法性问题。有效的权力建立在集体失忆的基础上，罪行如同老朋友一般，逐渐获得我们的喜爱。大卫·休谟在他的《人性论》中说：“单

靠时间就足以稳固统治者的正义性，时间在人类的心灵上缓慢地运作，使它们服从于一切权威，让权威看起来公正而合理。”[注]合法性即持久性。权力建立在遗忘之上。首先是时间，它将原始的罪过转变成值得尊敬的合法性。

因而，是历史将政治转变成了被我们称为文化的东西，我们的第二天性，让我们习惯于那些之前也许觉得难忍的事物。伯克说：“时间逐渐地将征服者和被征服者融合在一起。”[注]不过对他而言，绝不是在任何地方都是这样，比如说爱尔兰和印度当然不是。国家就像弗洛伊德眼中的个体，靠压抑出生时的创伤而繁荣生长，将这伤痛推向政治无意识。这就是雅各宾派没能成功做到的地方。在他们关于抽象领域的狂热中，他们对事物的质询过于深入，剥去了文化装饰性的外衣，使得社会存在的可耻来源裸露出来，他们将不虔诚的目光投向父亲的阳物。然而，没有人在看待崇高的权威时不被炫目。在法国大革命中，这种盲目就是过度的光亮所带来的眼花缭乱。对于伯克而言，这光便是理性。过度的理性是一种发疯的形式，对此，伯克的同胞乔纳森·斯威夫特和劳伦斯·斯特恩也同样清楚。

所有的权力都有些许行骗的迹象。统治者知悉他们权威专断的、毫无根据的本性，但试图说服他们的国民相信自己是有理有据的。在这一过程中，文化或是美学——令人尊敬的习俗、贵族的魅力、亲情的神秘光环、议会的盛况——具有关键意义。伯克的整个文化事业，都是为了不让民众看出来皇帝没穿衣服。权力必须欺骗我们的感觉，创造有益的虚构并激发我们的幻觉。普通人需要的不是真理，而是精神的高涨与心灵的慰藉，而只有一个善于操纵象征和仪式的国家，才能够为他们提供这些。如果一个国家想要繁荣昌盛，就必须转变为一件艺术品。

然而，这里还有另外一个维度。对于伯克来说，文化可能是一种权力的工具，但同时也是权力被质疑的地带。如果说文化是社会形态的黏合剂，它也可以是社会形态潜在的断裂点。在一定意义上，文化可以被

视作政治的对立面。政治是一件很实际的事，是有意识的计算，是当代的肉搏战，而伯克意义上的文化则有大尺度上的地质时间的意思，即喜爱与厌恶逐渐沉积的过程，与突然的变化相对。文化是空间、语言、亲情、信仰和社会的连续统一体，和其他许多事物一样是反抗左翼革命的右翼壁垒。文化在本质上绝非一个激进的观念。事实上，如果我们被问到19世纪早期文化的概念在欧洲兴起的原因，不如就回答：法国大革命。文化的观念就是用来反对法国大革命这样的政治动乱的。但是伯克怀揣着他自己的殖民背景，认识到文化既可以是革命的刺激物，又可以是革命的解药。在他的观念中，没有什么态度比不由分说地蔑视一个民族古老的习俗更可能导致社会剧变了。因此，文化与传统既可以是破坏的力量又可以是保护的力量。一件在大都市中被认为保守的事，放在殖民的情境下，可能会变得很激进。这是钦慕伯克的那些右翼没有意识到的。这也是他在威斯敏斯特的大部分同事看不见的，鉴于他们中很少爱尔兰人，他们不知道这一身份带来的艰辛。一个著名的例子则是剧作家和议员理查德·谢里丹（Richard Sheridan），他曾既是一位英国政府大臣，又是革命的爱尔兰人联合会（United Irishmen）的同情者，其双重身份令人仰慕。

将文化的观念视作政治的对立面，视作一个比马匹贸易和投票舞弊更为崇高而纯洁的领域，属于所谓的文化批判（*Kulturkritik*）[注]的谱系，这一学派认为精神生活不应该被纯粹的实用性玷污。[注]文化批判将文化与政治分离，而我们今天的文化政治却使它们趋同。这两项都不是伯克本人追随的事业。在他看来，文化与政治既不能被分离，又不能被合一。相反，我们必须把握二者之间复杂的关系，并承认两者间不存在平等关系这一真理。最终，是文化占了上风。

* * *

德国哲学家约翰·赫尔德和埃德蒙·伯克是同时代的人。作为一位作

家，赫尔德在思想史上的重要地位实至名归。他是早期的一位伟大的历史主义思想家，关心文化、文本、事件以及个体所处的历史环境，历史主义方法曾被视为欧洲思想界的一场非常伟大的知识革命。[注]他也被视为现代民族主义之父，人们把“将作为整体生活方式的文化观念引进欧洲思想”的功劳归于他。好像这么说还不够令人瞩目，赫尔德还是现代文学理论的奠基人之一，也是一位很早就承认大众文化在社会生活中的作用的思想家。同样的，他的思想是我们今天称为文化研究的来源。他也是一位语言哲学的先驱，有人认为是赫尔德有效地将语言哲学创建为一门学科。哲学家查尔斯·泰勒称赫尔德“开启了一种思考语言和意义的全新方式”，他还提出了“赫尔德革命”一说。[注]

尽管赫尔德的成就如此显著，他在英语世界的传播却远不如他在爱尔兰的对应人物伯克。历史上纳粹曾经将赫尔德视作种族主义者，这无疑是赫尔德相对遭到忽视的一个原因，即使赫尔德身上的种族主义并不会比伯克身上的反动成分多。赫尔德确实相信一些种族比另一些更为先进，有时会贬损那些他认为欠发展的、纯朴的民族。许多和赫尔德同时代的思想家，包括伟大的自由派哲学家伊曼努尔·康德，都有类似的想法。但是赫尔德和纳粹分子不同，他不认为这些民族不该享有全部的人类权利，包括不被殖民和奴役的权利。

赫尔德和伯克不总是意见一致。比如说，赫尔德热情赞颂法国大革命，即使他像很多最初的狂热支持者那样最终对此感到幻灭。伯克以老派的骑士精神对待女性，赫尔德则大力支持女性解放，宣称“在对待女性的方式上能看出一位男性或是一个国家的真面目”。[注]他认为，大多数女性都是她们自身所处社会的奴隶。如果说伯克褒扬秩序，赫尔德则看重自由。伯克对于人类的看法可能是阴暗的，而赫尔德则乐观很多。赫尔德表示，世界上不存在邪恶这种事，死亡只不过是一种变形（metamorphosis）。历史是上帝的作品。伯克看待人性的演变时没有赫尔德那么感情用事。在这位爱尔兰人的眼中，政治国家应该被尊敬，而在这位德国人眼中，政治国家是压抑全部个体性的无情行政机器。他认

为，真正创造历史的不是政治家，而是诗人和先知。

即便如此，他们俩之间也有一些显著的联系。赫尔德和伯克一样，坚持文化比政治更具有决定性。他们都将宗教视作文化的中心，赫尔德这样说并不让人惊讶，他自己是一位路德教的牧师。思想是知识界的专属领域，但宗教是面向所有人的一种情感的民主，一个直觉与情感的宝库。伯克和赫尔德都认为统治国家需要依靠习俗、传统和感情，社会必须被看作是有机的、非机械的产物。这一观点反对集权组织，在伯克那里是他所憎恨的法国雅各宾主义，在赫尔德那里则是他所厌恶的德国专制主义。他们都是浪漫主义者，将终身托付于社会中实实在在的事物，拒绝向某些普世性的标准做出让步。同时，他们一致谴责对普世人道主义的虚伪崇拜，这种普世人道主义完全背离地方性的忠诚和国家内部的纽带。赫尔德在批评时代精神时说：“在全人类中，在任何国家、民族之间，甚至是敌人之间，都应有普世的爱——这种观念被大加赞扬，家庭与朋友间的脉脉温情却被弃之不顾。”[注]对于赫尔德和伯克而言，同情与爱比理性更加珍贵，赫尔德将后者斥为“冰冷的理性”。

赫尔德和伯克一样憎恨奴隶制、独裁统治、殖民掠夺以及对本土文化的破坏。正如他在爱尔兰的对应人物伯克那样，赫尔德支持小国家的事业，并警告欧洲帝国主义势力：总有一天会遭到报应。他向殖民统治下的民众说：“我们欧洲人创造越多手段来奴役、欺骗你们，掠夺你们的财富，最后你们就可能会获得越多胜利。我们创造锁链，而你们有一天会将这锁链连同我们一起摧毁。”[注]他坚持认为，欧洲不应该试图将殖民地铸造成它的复制品。相反，其他民族的文化必须被尊重，因为它们都以独特的方式为人性在全世界的发展做出贡献。[注]“好的事物难道不是分散在世界各处吗？”他问道。[注]为掌握其他民族的独特品质，一个人需要搁置他的成见，从内部理解他们的生活方式，就像伯克谈到印度时所说的那样。赫尔德坚持认为：“当我们进入黑人的国家，我们要放下我们骄傲的偏见，尽可能不偏不倚地思考世界中这个地区的组成，

就好像世界上别的地方暂时不存在了一样，这才是公正的。”[注]

赫尔德远非纳粹口中的那个日耳曼民族主义者。不过，他也不是纯粹的一位文化相对主义者，至少从他后期的作品看来是如此。许多当代的后殖民思想拒绝批评文化的他者，这有时仅仅是出于避讳的考虑而对殖民价值观的一种倒置——赫尔德对此并不感冒。相反，从古代的罗马人到当时的中国人，他毫不犹豫地用负面观点来评价大范围的人类文化。这些评价有时带有种族主义和民族中心主义的色彩，有时则没有。一些国家在特定方面比其他国家优越，但没有什么文化本身就比其他文化低劣或优越，没有文化有权利粗暴地对待其他文化。赫尔德绝不是一位刚愎自用的欧洲人，他认为欧洲大陆从中世纪开始就已经处在一种可悲的衰退状态中，需要彻底的文化更新。诚然，欧洲享有文明，但这种文明已经脱离了关键的文化根基，这一灾难就是赫尔德的作品想要平复的。他的事业，以及许多其他浪漫主义者的事业，便是将文明转变为文化。

赫尔德相信人类完美无缺。文明时常倒退，但从整体上看来，文明在向一种普遍的繁荣逐步演化。虽然赫尔德抱有这种启蒙的乐观主义，同时却拒斥标准的启蒙进步观。对于赫尔德而言，历史绝非一个单一的、统一的、单线的进化过程。相反，每一种文化都以自己的速度、以自身独特的方式展开自身的历史，进步是复数的。同时，赫尔德把作为教化（*Bildung*）或是和谐的自我发展的文化概念，从个人移用到整个国家上。赫尔德认为这些民族的精神进化本身具有价值，而非因为它们为人类朝向乌托邦的普遍进程做出贡献而具有价值。正如一位批评家所说的，这一观点“不是要追溯‘进步’的轨迹，而是要辨识人类多种多样的优秀”。[注]这里没有无情的目的论[注]在起作用。赫尔德宣称：“世界各地的那些随着岁月的流逝而离去的人们，你们的生活不是为了死后用骨灰滋养地球，以便让你的子孙能够在欧洲的文化中幸福生活。”[注]非西方国家不只是躺在祭坛上的羔羊，被当作改善全世界的牺牲品。历史也不是一条单向街：当下的人们能够从所谓的愚昧过去那里学到很多。对于

赫尔德，也对于马克思而言，文明有得亦有失，一定程度上的衰退使所有社会的进步成为可能。

赫尔德和伯克都坚持认为理性根植于感受型的经验（felt experience），认知与感知之间有亲密的关系。这一观点有很多延伸讨论，比如它意味着权力（依赖于政治概念）必须以文化（存在于社会经验）为根基。伯克的主要关注点在于感知而非艺术，但他是一位美学家——不是比喻，他实际正是一位美学理论家。事实上，现代美学最初是一种身体的话语。注在关于美与崇高的论文中伯克表示，许多感觉让他为之惊喜：我们听到低频率的振动，看到桨轻轻划过水面的感觉，在黑暗之中瞳孔张大的感觉，我们被轻拍肩膀的感觉。赫尔德也相信，思想是和身体有着密切的关系，语言不仅仅是交流的工具，更具有感染力和表达力。他说，人类生理学上的轻微改变，会转变整个星球的命运。对于伯克来说，语言关乎表演（performance），而非传达（conveyance），是修辞的而非报道的。他自己华丽的散文文风，装饰以精致的隐喻和戏剧性的姿态，印证了他的语言观。

伯克将语言与我们的社会和感知活动相联系，预示了尼采和维特根斯坦的观点。对于伯克和维特根斯坦来说，词语只有在交织于实际的生活方式中时才有意义。因为语言，我们可以身处不同的精神世界，即便我们生活在同一条街巷。言语是一种用来应对实际环境的能力，我们所有的更为抽象的观念都来自这个谦卑的根基。纯粹的理性不过是一种妄想的怪物。赫尔德和伯克一样认为信念、感觉、经验和直觉高于理性思辨。事实上，赫尔德有勇气批判他伟大的导师康德，批判他低估了语言在认知过程中的作用，批判他没能将时间和空间的范畴置于身体的经验之中。他提出，要将语言嵌入到康德的体系中，就需要将语言投入历史与文化里的各种作用力中。赫尔德也像伯克一样对哲学的体系建构没有耐心，即便他的作品在视野上比那个爱尔兰人要雄心勃勃得多，从猿猴的鼾声研究到宇宙的结构。他甚至还适度地考虑过要写一本世界史。

在语言的领域，赫尔德最著名的也许就是“语言和思想不可分”的观点，这一点并非是他原创的，但他使得这一观点得到发展。巴赫金学派[注]认为所有的话语都是对话的，思想是一种内心的对话，这些观点已经能够在赫尔德茂密的文字丛林中找到了。这里，也许我们该向这些被广泛接受的理论立场冒昧提出一些质疑了。如果文化理论家多花点时间陪陪婴幼儿或是宠物，他们可能就会发现这些不能说话的生物（“婴儿”[注]一词最初在拉丁语中的意思就是“不会说话的人”）却似乎能进行类似思考的活动。一只狗能够明白，既然猫已经被追到了树上，那么它不妨盘算着做些更有收获的事，就像一个婴儿也许会知道，母亲的离开只是暂时的。确实，狗无法成为美南浸信会[注]成员（Southern Baptists），婴儿无法成为新达尔文主义者，这一事实很大程度上与它们缺乏语言能力有关。一些类型的符号系统对于这些更为复杂的文化活动来说是非常关键的。但不清楚的是，一个幼儿是否需要表达相应的语词才能如此思考：“我要猛地咳嗽一声，为了分散我妈妈对那个该死的小宝宝的注意力。”也不清楚他是否需要在心里说：“如果我踩住这辆玩具车，它就不会滚到错的方向去了。”这里有一种实际的或者说躯体的智能在发挥作用，为更为清晰的话语形式做好准备。

赫尔德和许多后来人一样，将语言视作人类文化的决定性因素。虽然他同意，所有的语言都是混杂的，由其他语言的碎片和残余物构成，他仍然认为一种言语模式的整体性反映了一个国家的整体性。路德维希·维特根斯坦后来在他的《哲学研究》中写道：“想象一种语言就是想象一种生活方式。”在赫尔德的观念中，每一种语言都表达出一个特定民族与众不同的世界观。即便在一种语言中可能有许多其他语言的杂交融合，但总而言之赫尔德褒扬的是每个语言具有的社会的独特性。语言内部有着丰富的文化多样性，但是每一种语言都最好被看作一个整体。内在的复数性通常是不被期待的。事实上，赫尔德对殖民主义的一点批评，在于殖民主义将之前纯粹的国家混合。如果说他反对奴隶制，也一定程度上是因为奴隶制将男男女女从他们自己的乡土中连根拔起，并移

植到其他文化中去，这个混杂的过程也许会让他们的文化走向衰落。国家是人的自然结合。赫尔德期待的是国家之间联邦式的联合，因而他绝非一位德国沙文主义者。另一方面，即便民族的迁移不可避免，而且国际主义的展望也应当受到赞扬，赫尔德可能还是会同意T·S·艾略特自以为是的断言："就总体而言，让大部分人继续生活在他们出生的地方是最好的。"（艾略特自己在美国密苏里州的圣路易斯长大，在牛津读研究生，游历了欧洲大陆的许多地方，并在伦敦度过晚年。）

对于赫尔德来说，如果一种文化的语言能够表达大众经验中最有生命力的关键部分，那么这种文化就处于最好的状态。这种观点到了F·R·利维斯[注]的作品中还能看到。语言在诞生之初是诗性的，成熟、茁壮、风味浓郁。但随着文明衰退成空洞的文雅，语言就会变得衰弱、缺乏活力。同时，殖民主义转变了一个民族的物质状况，这样就掠夺了他们语言的关键物质基础。殖民主义甚至能夺去人们的母语，然后再夺去他们的日常经验。爱尔兰民族主义领袖托马斯·戴维斯抱怨道：

> 将一种语言强加给另一个民族，就是让他们的历史在漏洞百出的翻译中漂泊。这是要全方位地粉碎他们的身份，要用任意的符号取代生动的、有内涵的名称，要割断感受的纽带并使他们和祖辈之间产生巨大的鸿沟。[注]

语言和文化是一个民族的精神历程的精华，这个民族一旦不再具有独特的风格，它的语言和文化就会变得脆弱。

赫尔德坚持认为，能使语言回到它最初的健康状态的是普通人的生活。好像是中产阶级和上层阶级象征着文明，而民众本身代表着文化。饥饿的农民和疲惫的工人自己都不知道，他们构成了一个永恒的智慧宝库。因此，德国应该从拉辛、歌德和无趣的新古典主义转向纯净的、有活力的、朴素的民间艺术。人民（*Volk*）将会拯救处在顶端的半死不活

的文明。群众那种动物般的活力（animal vitality）能够使一个精疲力竭的社会如获新生。在这个意义上，文化是对文明的内在批判。“宫廷、学术界、图书馆和画廊曾为这个国家、这个民族的教育做过些什么？”赫尔德轻蔑地质问道。[注]民歌当然和瓦格纳歌剧一样是人造的，而且“人民”这个词还是中产阶级知识分子的发明。但是赫尔德相信荷马、索福克勒斯和莎士比亚的艺术受到了他们时代的大众文化的滋养，而这种不朽的创造力一定会再次临幸赫尔德所处的时代。就好像说大众文化代表着被艺术家吸收利用的集体无意识。

过去的寓言与歌谣将为未来打下基础。构建民族的任务必须拜托本土文学来完成。艺术再次成为公共的现象，受到社会的介入，不再是上层阶级闲散的娱乐。美学必须从属于伦理，文明必须从属于文化，人工从属于天然，书面的语词从属于鲜活的声音，上层阶级从属于普通群众。赫尔德的事业将“文化”这个词的几种不同的含义结合起来：艺术的文化必须受到作为（大众的）独特生活方式的文化的滋养，这样整体的文明意义上的文化才能得到实现。对于伯克来说，权力必须求取人民文化的欢心；赫尔德就更为激进了，他认为权力必须退位，让生活方式来代替它的统治。如果人民实现自足，那么国家一定会衰落。

* * *

很少思想家会比T·S·艾略特这位文人雅士离赫尔德的浪漫平民主义更远了。但艾略特自己是个爵士乐迷，经常光顾音乐厅。他以自己那种贵族的方式，和赫尔德一样全神贯注于大众文化，尽管他们俩在政治上严重不合。和伯克一样，文化这个词对艾略特来说首先指称社会无意识，它意味着“一个民族整体的生活方式，从出生到死亡，从早到晚，甚至在睡梦之中”[注]，但是这种生活方式不是一种我们能够完全自觉的。艾略特评论道，一种文化“永远都不能被完整地意识到——无法察觉的部分总比我们意识到的要多，而且它不能被规划，因为它永远是我

们所有规划的无意识背景”。㊟用海德格尔的术语来说，文化代表了一整套对世界的前理解（pre-understandings）和原初取向（primordial orientation），它们使得我们的思想和行为最初得以可能，因此总是在整体上处在我们的把握范围之外。按照拉康的说法，文化属于大他者（the Other）的领域，任何具体的他者（other）都能在其中浮现。

在这里值得注意的是，艾略特先是认为文化永远不能完全被意识到，然后滑向了文化永远不能被规划。如果像艾略特所暗示的，文化在一定程度上能被意识到，那么一定程度的规划当然是可能的。我们不能细察我们深层的假设（因为一些假设构成了我们细察时被认为理所当然的背景），但这不妨碍我们制定一项地方性的艺术政策，或是规划一个全国的铁路系统。艾略特本来是保守主义者，反对政府干预和社会工程㊟，在这里，他从声明一个哲学观点转向了声明一个政治观点。这样，他让文化成了一个过于具有决定性意义的现象，有帮助意识形态对手张本之嫌：如果我们彻底地被这些深刻的无意识力量塑造，那么我们在什么意义上能够为自身负责呢？我们的宗教信仰或者保皇主义信念又有什么价值呢？

也许很难想象，作为一个信奉国教的保守派，艾略特坚持认为大部分男女都不能真正地自主思考，却声称自己强烈支持一种平民文化。一旦我们认识到他观念中的平民文化绝非一种平等的文化，以上现象就会变得更好理解。所有的公民都会参与到同一种生活中，但是他们的参与方式明显不平等。同一种文化在普通人那里被无意识地实现，在少数精英那里则是被自觉地实现。知识分子的圈子会仔细沉思基本的真理，而大多数男女则无意识地追随着这些真理的部分片段。确实，如果平常人让这些真理在他们的日常的行为和仪式的惯例之中自然地实现，这似乎必然会实现一种无意识的良好生活。毕竟，冷静的概念分析如果过量了，也许会破坏他们那种发乎自然的忠贞。令人困惑的是，文化是最为微妙的知识，是那些我们知道，却不必意识到我们知道的事，所以你可以非常有文化，同时对于这个事实完全无知，就好像你可能是个血友病

患者，但你却不知道自己得了血友病。然而，在一个问题上艾略特的态度是毫无疑问的：可否有意识地将少数精英的价值延伸到大众整体之中？“想让每个人都分享文化更为自觉的部分，这无异于在你所给予的事物中掺假，将其贱卖。”[注]

艾略特心中的社会秩序是一种基督教的劝诫，在这种秩序之中，作为世俗牧师的知识分子和更有社会良知的上层阶级会仁慈地管理朴素的信徒。的确，他提出这一理想时，宗教信仰在群众中失去权威已有一个世纪之久。即便如此，这样一个社会还是需要宗教信仰作为基础，因为除了宗教之外，很少有其他的文化形式是由精英和大众共享的。板球不可能成为社会秩序的黏合剂，对《泰迪熊的野餐》[注]高超艺术性的赞赏也不可能有这样的效果。

我们已经看到，伯克希望保护一种精英主义文化，但又确信如果精英主义文化要存活下去，就必须响应虔诚的大众。赫尔德更具有颠覆性，呼吁统治者的文明臣服于被统治者的文化。艾略特的看法比较复杂，不像赫尔德，他没有将大众文化拔高到小团体的艺术之上，相反，他专心于将二者联系起来。他不是要用传说和民俗取代高雅文化，而是要允许高雅艺术被这些富饶的资源所滋养，因此是要重新挖掘艺术中的社会无意识根基。事实上，这对《荒原》[注]来说是个不错的描述，一小部分的少数精英的文化吸收了源于所谓的集体无意识的神话与主题。这就是为什么艾略特相当奇怪地声称，希望自己的读者是半个文盲，尽管他的作品非常难理解。一位半文盲读者，或许足够天真，不会被知识羁绊，更有可能接受他的诗歌中的无意识暗示。他对读者是否敏于他深奥的典故不太感兴趣，因为他的诗歌并不是在非常概念化的层面感染人的。事实上，他声称自己在对意大利语还一窍不通的时候，就觉得阅读但丁的作品是种享受。一个人应该用内脏和神经末梢来阅读，而不是用心。伯克和赫尔德也认为思考是一件关乎身体的事。在意识的层面，精英文化与大众文化必须被严格区分，以免将前者向后者延伸，导致有意识的文化变得索然无味、缺乏活力。但是在两种文化中可以存在潜意识

层面的流通，正如有人会说一种文化可表达的层面（比如说宗教信条）渗透着集体无意识，无意识偷偷地塑造了文化更为明显的价值。[注]

今天的大多数文化理论家反对精英与普通人的生活相分离，然而他们低估了精英主义者的一套暗中策略。和大多数精明的精英一样，艾略特意识到少数精英的价值不能繁盛，除非将它们移植到公共的土壤之中。这一观点是法西斯主义也具有的。因此，两种意义上的文化（作为小团体作品的文化和作为一整套生活方式的文化）之间能够建立一种持续的能量流动。艾略特提出，高雅文化“必须被认为对自身具有价值，同时能够丰富低层：因此文化的运转将走向一种循环，不同的阶级相互滋养着对方。”[注]他说，维持“一种高雅的文化不仅仅需要让这种文化有益于维持它的阶级，而是要有益于整个社会”。[注]简而言之，群众会无意识地收获少数精英文化的果实，就像一个人会在没有意识到的情况下从利率变化中获利，或者从更为无情的、非道德的秘密情报局中获益。我们不清楚一小部分精英欣赏韦伯恩[注]的音乐，（或者从更广义的文化来说）不知道将自己的小孩送到昂贵的私立学校去念书，是如何让庄稼人受益的。但我们知道从事这些活动在某种说不上来的意义上对人类有利，这就让人感觉很好。一个人在研究秃头查理[注]的历史的过程中，在一定意义上提升了其他没有听说过他的男男女女的生活水平。

然而，这种丰富是双向的，因为诗人和学者的形象不再孤独。他们现在可以宣称自己在整个文化事业中占据关键的地位。知识界的任务就是崇高地表达这个民族的集体心理，而不仅是他们个人的沉思。比如说，W·B·叶芝认为他的诗歌为爱尔兰农民的神话发声。就像不是艾略特自己在《荒原》中发声，而是被艾略特盛赞为欧洲灵魂的事物在发声。因此，叶芝只是一个普罗大众永恒智慧的中介，几乎是在唯心论的层面上说的。对于马丁·海德格尔来说，就更为邪恶了，他认为诗人的任务就是为国家的命运说话。这样一来，诗人又能找到工作了。在一个现代主义的时代，一些诗人被迫忍耐孤寂和流亡，想想他们也能为自己

以外的人发声，就让人感到安慰。

对于很多评论家来说，批评的核心任务就是要为少数精英的文化辩护，以免它们被大众感染。注然而，艾略特却不这么认为，很大程度上是因为在他心中大众是神话中的信基督教的农民，而非现实中的不信神的无产者。艾略特和很多现代主义者一样，致力于让精英主义和原始主义联姻。文明的精英和下层的百姓之间需要对话。这些复杂的文明人必须和未开化的野蛮人一起去上学。或者换种方式说，被孤立的知识分子必须到普通人中去寻找家园。艾略特流亡他乡，而且流亡者尤其可能将根性（rootedness）的概念浪漫化。事实上，这也许是艾略特早期信奉反犹太主义（anti-Semitism）的一个原因，因为传统上认为犹太人是无家可归的流浪者，因此呈现出了不满于自身处境的知识分子形象。如同其他一些现代主义者（首先让人想到的是乔伊斯和庞德），艾略特将自身背井离乡的状态合理化，通过发觉一种深植于文明中心的神话的一致性，一个像他这样的流浪者能够忠于的精神国家。

* * *

如果说作为社会无意识的文化有保守的一面，那么它也有激进的一面。正如我们所看到的，两种立场都存在于伯克的文章中。不过，激进的例子也能在雷蒙德·威廉斯的《文化与社会（1780—1950）》中找到：

> 尽管一种文化是鲜活的，但它总在一定程度上是未知的且未实现的。一个社会的形成总是一个探索的过程，因为意识不能先于创造物而存在，世界上不存在关于未知经验的准则。因此，一个良好的社会、一种鲜活的文化需要给予一切能够促进意识进步的人和物所需的发展空间，并积极地鼓励它们的存在，这种意识的进步是一种普遍的需求……我们需要身心投入地思考每一种依附、每一种价值，因为我们不知道未来会是怎样的，我们也许永远也不能确定什

么将丰富我们的未来。[注]

不同于艾略特，威廉斯将社会无意识与文化的未完成状态相联系。如果说文化永远不能被完全认识，一定程度上是因为文化本身永远是不完整的。因此，和很多其他的事物一样，一种文化的无意识特征是它的历史性（historicity）的结果。我们不知道的是未来，而不仅是我们所处时代的思想与行为隐秘的语境。正出于这个原因，我们永远都不能确定当下哪种文化将会多产，哪些会是死胡同。相比之下，艾略特很确信一些事物的价值，不认为需要等到将来才能发现它们的价值。因此，历史性是威廉斯认为文化的总量永远不能被计算的一个原因。另一个原因是，任何的现代社会秩序，都和艾略特所说的均质的乡村社会不同，是“一个非常复杂的专业化的发展系统——整个系统将形成文化的整体，但是对于任何处在其中的个体或是集体来说，这个整体都不能被完整地认识”。[注]能被一些人意识到的部分，也许处在其他人的意识之外。但就像艾略特所认识的那样，这与你是地主还是偷猎者无关。对于威廉斯，一种文化的意识与无意识分层不是依靠阶级的区分完成的，它们只是同一项事业的不同层面。

对于艾略特这个保守派来说，大众文化就是一种被大众共享的文化。而对于社会主义者威廉斯来说，大众文化是一种被大众创造的文化。因此，比起艾略特的大众文化，威廉斯的大众文化既更容易被意识到，又更不容易被意识到。更容易被意识到是因为这种大众文化由所有人共同积极参与。更不容易被意识到是因为在这个复杂而深刻的合作中产生的事物既不能提前规划，它们的形成过程也并非完全透明。如果说不够透明对艾略特来说是真的，对于威廉斯来说就更确信无疑了。因为，越多的行动者积极地参与一种文化的建造，我们就越难从整体上把握他们的行为所产生的效果。关于这个问题，我们可以留下最后几句话：

我们不得不根据我们一致的决定规划我们能够规划的事物。但强调文化的观念是对的，如果它提醒我们一种文化在本质上是不能被规划的。我们必须清楚地了解生活和社会手段。但是我们不知道也说不出，什么将会通过这些手段呈现在我们面前。注

* * *

到目前为止，我们已经探讨了文化理论中的许多问题。文化可以是一种关于如何生活的模型，一种自我塑造或是自我实现的形式，一个小团体的成果或是所有人的生活方式，一种对于当下的批判或是一幅未来的图景。现在，让我们去总结一番王尔德的思想吧。他的生平和作品中包含了以上所有的文化主题。

---

1. 圣殿骑士团是活跃于欧洲中世纪末期的一个基督教军事组织，14世纪初遭到法国国王腓力四世的迫害，并且于1312年被教皇解散。在后来的一些传说中，圣殿骑士团并没有在1312年之后彻底消失，而是转入了地下，并积累了大量的力量与财富，直到今天。如今很多文学、影视和游戏作品，如《达·芬奇密码》，都是以这个传说为背景的。——译者注

2. 原文出自“The different proportions in which different sorts of labour are reduced to unskilled labour as their standard, are established by a social process that goes on BEHIND THE BACKS of the producers, and, consequently, appear to be fixed by custom”。中文译文为：“各种劳动化为当作它们的计量单位的简单劳动的不同比例，是在生产者背后由社会过程决定的，因而在他们看来，似乎是由习惯确定的。”译文引自《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，第58页。——译者注

3. 在英国的“玫瑰战争”中，花朵正如作者所言，是权力斗争的标志。“玫瑰战争”，即英王爱德华三世的两支后裔（以红玫瑰为家徽的兰开斯特家族和以白玫瑰为家徽的约克家族）为争夺王位而爆发的内战。这一名称源自莎士比亚的历史剧《亨利六世》。——译者注

4. 威廉·哈兹利特（William Hazlitt），英国散文家、评论家，代表作《席间闲谈》《时代精神》。

   托马斯·潘恩（Thomas Paine），英裔美国思想家、作家，代表作《常识》《人权论》。

   玛丽·沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft），英国作家、哲学家，代表作《男权辩

护》《女权辩护》。

查尔斯·狄更斯（Charles Dickens），英国批判现实主义小说家，代表作《大卫·科波菲尔》《双城记》。

约翰·拉斯金（John Ruskin），英国作家，代表作《现代画家》《往昔》。

威廉·莫里斯（William Morris），英国作家，代表作《地上乐园》。

弗吉尼亚·伍尔夫（Virginia Woolf），英国作家，代表作《到灯塔去》《达洛卫夫人》。

乔治·奥威尔（George Orwell），英国作家，代表作《动物庄园》《1984》。——译者注

5. 托利党（Tory）是英国两大政党之一的保守党的前身，1678年成立，1834年改称保守党。当时主要指维护君主制、正统主义的政治力量。当代保守党奉行传统资产阶级意识形态，坚持自由资本主义制度，具有保守倾向。——译者注

6. 诺曼人指定居在法国诺曼底地区的维京人后裔。诺曼人建立诺曼底公国，派军远征意大利南部、西西里以及英格兰、威尔士、苏格兰、爱尔兰，并向这些地区移民拓殖。伯克家族（the House of Burke）是一个古老的爱尔兰诺曼家族。——译者注

7. 16世纪宗教改革后，英国脱离罗马天主教，改信新教，爱尔兰则坚守天主教。1688年光荣革命后，爱尔兰惨遭信奉新教的威廉三世血腥镇压。新教主权（The Protestant Ascendancy）是指17世纪到20世纪，少数地主、新教牧师和英国教会、爱尔兰教会对爱尔兰在政治、经济和社会方面的宰制，是对罗马天主教的排他。——译者注

8. 转引自Luke Gibbons, *Edmund Burke and Ireland* （Cambridge: Cambridge University Press, 2003）, p. 121.

9. R. B. McDowell (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 9 (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 644.

10. 转引自Gibbons, *Edmund Burke and Ireland*, p. 124.

11. 转引自Gibbons, *Edmund Burke and Ireland*, p. 629.

12. Edmund Burke, *A Vindication of Natural Society* (Indianapolis: Liberty Fund, 1982), p. 88.

13. F.W. Rafferty (ed.), *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (London: Oxford University Press, 1906–7), vol. 2, p. 184.

14. F.W. Rafferty (ed.), *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (London: Oxford University Press, 1906–7), vol. 2, p. 260.

15. McDowell, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 9, p. 247.

16. *Works and Correspondence of the Right Honourable Edmund Burke* (London: Francis and John Rivington, 1852), vol. 5, p. 528.

17. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, in *Select Works of Edmund Burke*,

vol. 2 (Indianapolis, Liberty Fund, 1999), p. 194.

18. 亨利·詹姆斯（Henry James），美国小说家、文学批评家，开创了心理分析小说，是20世纪小说的意识流写作技巧的先驱。青年时代长期旅居欧洲，在博物馆、画廊、图书馆、剧院中接受欧洲文化的熏陶。他的小说也擅长表现美国与欧洲之间的碰撞关系。——译者注

19. 转引自Gibbons, *Edmund Burke and Ireland*, p.121.

20. 转引自Gibbons, *Edmund Burke and Ireland*, p.175.

21. 转引自Gibbons, *Edmund Burke and Ireland*, p.175.

22. Frederick G. Whelan, *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996), p. 5.

23. 转引自Conor Cruise O’Brien, *The Great Melody* (London: Sinclair Stevenson, 1992), p. 311.

24. 转引自Gibbons, *Edmund Burke and Ireland*, p.175.

25. Edmund Burke, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (London: George Bell and Sons, 1890), vol. 6, p. 465.

26. P. J. Marshall (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 5 (Oxford: Clarendon Press, 1981), p. 402.

27. 转引自O’Brien, *The Great Melody*, p. 324.

28. Paul Langford (ed.), *Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 2 (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 320.

29. Isaac Kramnick (ed.), *The Portable Burke* (Harmondsworth: Penguin, 1999), p. 520.

30. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p.172.

31. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p.170.

32. “文化霸权”是安东尼奥·葛兰西的著名理论。这是一个描述社会中的文化统治机制的马克思主义学说。葛兰西认为，统治者操纵社会文化，将一套对自己有利的价值观强加于整个社会，塑造为整个社会的普遍文化，这就是“文化霸权”。感兴趣的读者可以参阅葛兰西的《狱中札记》。——译者注

33. 约翰·洛克的术语，指被统治者的认同是政治合法性的基础。——译者注

34. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, pp. 152-3.

35. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 93.

36. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 192.

37. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p.122.

38. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), p. 37.

39. McDowell, *Writings and Speeches*, vol. 9, p. 479.

40. 参见J. T. Boulton (ed.), Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (London: Routledge, 1958).

41. 参见J. T. Boulton (ed.), Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (London: Routledge, 1958)，p.159.

42. David Hume, *Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1960), p. 556.

43. McDowell (ed.), *Writings and Speeches of Burke*, vol. 9, p. 614.

44. 根据伊格尔顿自己在《文化与上帝之死》一书中的界定，文化批判是18世纪末到20世纪的一个文学批评的谱系。其中的文学家和批评家通常持精英保守主义的立场，反对科学、商业、理性主义、唯物论、实用主义、民主、平等和大众文化。这些人包括了较早的席勒、柯勒律治、托马斯·卡莱尔、克尔恺郭尔、托克维尔，到后来的尼采、卡尔·曼海姆、朱利安·班达、奥尔特加·加塞特、马丁·海德格尔、D·H·劳伦斯、T·S·艾略特、W·B·叶芝、F·R·利维斯以及更晚近的乔治·斯坦纳。——译者注

45. 关于文化批判的传统，详见我的另一本书：*Culture and the Death of God* (London: Yale University Press, 2014), ch. 6.

46. 参见A. Gillies, *Herder*（Oxford: Blackwell, 1945）, p. 13.

47. Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), p. 79.

48. 转引自Sonia Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference*（Cambridge: Cambridge University Press, 2011）, p. 17.

49. F. M. Barnard (ed.), *J. G. Herder on Social and Political Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 200.

50. J. G. Herder, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, ed. and trans. Ioannis Evrigenis and David Pellerin (Indianapolis: Hackett, 2004), p. 100 (translation slightly modified).

51. 对这个问题的精准评判参见Sonia Sikka精彩的研究*Herder on Humanity and Cultural Difference*, ch. 4.以及John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

52. F. M. Barnard (ed.), *J. G. Herder on Social and Political Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p.187.

53. 转引自Robert J. C. Young, *Colonial Desire* (London: Routledge, 1995), p. 146.

54. John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), p. 333.

55. 目的论（teleology），是一种用目的来解释世界的哲学，认为目的是事物存在与发展的根据。——译者注

56. 转引自Sonia Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference*, p. 84 .

57. 参见Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford: Blackwell, 1990), ch. 1.

58. 巴赫金学派包括米哈伊尔·巴赫金（Mikhail Bakhtin）、瓦连京·沃洛希诺夫（Valentin Voloshinov）和帕维尔·梅德韦杰夫（Pavel Medvedev）等文学理论家、语言学家，是活跃于20世纪20、30年代苏联的一个形式主义语言和文学理论流派，70年代被英语世界发现并产生广泛的学术影响。他们的一个主要思想，如本书作者所说，是将“对话”作为一个形式分析的基础概念，以此解释语言、文学的结构。——译者注

59. 婴儿（infant），这个词区别于children（小孩），指非常小的小孩。从词源上看，infant来自拉丁语infant- 、infans，在拉丁语中是形容词，即“不能说话的”“年轻的”。从构词上看，是否定词缀in-加上表示“说”（fari）的现在分词形式fant-、fans。——译者注

60. 美南浸信会是美国最大的一个基督教新教教派。1845年，美国的浸信会分裂成美南浸信会和美北浸礼会。2004年，美南浸信会脱离世界浸信宗联盟，它曾是世浸联最大的会员及奉献来源。——译者注

61. F·R·利维斯（1895—1978），著名英国文学理论家。他的研究主要集中在英国的文学经典上，著有《伟大的传统》等文论作品。——译者注

62. T. W. Rolleston (ed.), *Thomas Davis: Selections from His Poetry and Prose* (Dublin: Talbot Press, 1920), p. 172.

63. F. M. Barnard (ed.), *J.G. Herder on Social and Political Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 203.

64. T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 31.

65. T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 94.

66. 社会工程指政府（也可以是媒体或其他社会主体）通过特定手段影响社会整体的精神和行为的做法。社会工程学就是一门相关的政治科学。——译者注

67. T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, pp. 106-7.

68. 《泰迪熊的野餐》（“The Teddy Bears’ Picnic”）是1907年由约翰·瓦尔特·布拉顿作曲，1932年由吉米·肯尼迪作词的儿歌。这首儿歌一直非常流行，百年间被无数艺术家翻唱。——译者注

69. 《荒原》是艾略特的一组极具影响力的长诗，是后期象征主义诗歌的代表作，典故涉及《圣经》以及维吉尔、奥维德和莎士比亚等人的作品，风格上具有神话般的神秘色彩。——译者注

70. 这句话中，“可表达的层面”（the articulate dimension of a culture）与“更为明显的价值”（more explicit values）相对应，“集体无意识”（communal unconscious）与“偷偷地塑造”（surreptitiously shapes）相对应。——译者注

71. T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 37.

72. T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 35.

73. 安东·韦伯恩（Anton Webern），又译“魏本”，奥地利作曲家。他师从于勋伯格，与勋伯格、贝尔格组成第二维也纳乐派。——译者注

74. 秃头查理（Charles the Bald）是西法兰克国王（843—877）、意大利国王（875—877）和神圣罗马帝国的皇帝（875—877）。——译者注

75. 关于这一传统，参见Francis Mulhern, *Culture/ Metaculture* (London: Routledge, 2000).

76. Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950* (Harmondsworth: Penguin, 1958), p. 334.

77. Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950* (Harmondsworth: Penguin, 1958), p. 238.

78. Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950* (Harmondsworth: Penguin, 1958), p. 335.

第4章
文化的信徒

奥斯卡·王尔德和他的同胞埃德蒙·伯克都曾就读于都柏林圣三一学院，后来还都在伦敦引起一时的轰动。两个人都非常关心艺术。正如我们已经看到的，伯克的美学论文对一些政治问题有着重要的意义，而我们将要看到，王尔德是一位非常瞩目的美学家，他对“为艺术而艺术”的奉献一度与其他事物一起成为一种迂回的政治激进主义。保守地说，两位作者都过着双重人生。伯克曾是威斯敏斯特一位杰出的政治家，当他在英国雄心勃勃地追逐事业时，他的爱尔兰身份是个不为人知的秘密。他在爱尔兰的家庭与天主教有关联，对此他很敏感，这种敏感是可以理解的。事实上，他有一位远亲是一位天主教牧师，曾被英国人当作政治叛徒而绞死并分尸。对于这样的话题，人们在伦敦的咖啡馆是不会愿意提起的。王尔德既是社会名流又是鸡奸者，既是上层阶级又是受压迫者(注)，既是受人尊敬的公民又是男妓的雇主，一位顶着社会主义者头衔的无耻的花花公子。他的名字结合了盖尔族的“奥斯卡”和英国的“王尔德”，将一位爱尔兰神话中的英雄和中产阶级会客厅里的世界联系起来。如果他曾同布莱克纳尔女士(注)关系亲密，那么他也和诸如威廉·莫里斯和彼得·克鲁泡特金(注)的革命者们是好朋友。

王尔德和伯克都是雄辩家，曾靠他们语言的冲击力成为传奇。他们俩都是侨居英国的爱尔兰流亡者，最终都表现得忘恩负义。在厌恶英国殖民主义这一点上他们也非常相似。即便伯克对殖民侵略本身没有敌意，他却和爱尔兰的那些反对英国的反叛者以及美洲人民团结一致，并在英国下议院指控英国杰出的殖民官员沃伦·黑斯廷斯。王尔德则讽刺了英国上层阶级，他混入了他们划分的阶级中的上层，并佯装成一

位“第五纵队队员”[注]。他那光彩夺目的舞台喜剧既传统得无可厚非，又很隐秘地具有颠覆性。他是一位社会主义者，一位爱尔兰共和党人，母亲是一位著名的女权主义者和民族主义反叛者，父亲是一位著名的爱尔兰学者和爱国者。尽管他通常非常矛盾，但他确信爱尔兰应该统治英国，而不是英国统治爱尔兰。伯克和王尔德这两位流亡者都深受英国人的蔑视之害，因为爱尔兰是英国最古老的殖民地。伯克被嘲笑为Paddy[注],而王尔德则因为和一位英国贵族的子嗣上了床而入狱。对于这位英国青年来说，他的义务是传宗接代，保持纯洁的血统，而不是和这位来自异域的同性恋者瞎搞。

两位爱尔兰人都对穷人和被剥夺权利者抱有同情，也许觉得他们自己是流亡者中更加幸运的一小撮。王尔德在伦敦忍受的漂泊和种族歧视，只是移民来的修路工人和铁路工人的高级版本。王尔德曾经把自己的外套给了伦敦桥上的乞丐。这两种移民者都因长期的贫困状态而被迫流离失所。对于修路工人来说，是物质上的贫困；对于这两位作家来说，则是文化上的贫困。用V·S·奈保尔的话来说，后者是“效颦者”，模仿着英国贵族（王尔德在牛津的时候很小心地隐藏自己的爱尔兰土腔），同时又或明或暗地反对英国人的世界观。两位思想家都对虚构在社会存在中的构成作用有着多重的看法。在伦敦，王尔德采纳了一种独特的人格，做了一位被英国当权派认可的小丑，之前从奥利佛·高德史密斯到布兰登·贝汉[注]的爱尔兰作家无不如此。然而，正如与之相似的另一位爱尔兰小丑乔治·萧伯纳所告诫的，小丑是一个危险的角色。他一定要小心，不要太过狂妄，以免让本土人残忍地挫败他的锐气,而王尔德可不是那种谨小慎微的性格。在王尔德名声败坏前五年，英国人已经在迫害另一位英裔爱尔兰人，查尔斯·斯图尔特·帕内尔，一位民主主义领袖。事情的起因是异性而非同性恋丑闻，他被逐出政界，一年之后他凄凉地去世了。王尔德和帕内尔最初都被人们追捧，受到人们的尊重，最终都被当作无耻之徒打入冷宫。王尔德的公诉人没有认识到的是，如果说王尔德是同性恋，那是因为他认为异性恋和很多其他事物一

样陈腐得让人无法忍受。事实上，与其成为刻板印象的牺牲品，王尔德更愿意与英国司法体系为敌。他的整个人生就是一次长期的反常实践。

王尔德来自都柏林（Dublin），这座城市后来被同是来自都柏林的流亡者詹姆斯·乔伊斯拼写成“Doublin”[注]。关于王尔德的一切都是双重的、分裂的、模糊的。正如乔伊斯在《芬尼根守灵夜》中写到的，这关乎“同一时间两个思考”。王尔德声称，艺术的一个真理，即它的反面同样是真的，这对他自己既闪耀又暗淡的事业也同样适用。自我分裂存在于王尔德对道林·格雷[注]形象的想象中：在道林·格雷平和的外表之中，一个可怕的秘密正在腐烂。王尔德最著名的戏剧《不可儿戏》到处都是秘密的符码、分裂的身份、隐晦的出身、堆积的幻象，以及对现实与虚构之间的一切固定不变的区别都表示怀疑。当伦敦西区的观众被这部戏剧扑面而来的智慧所惊艳时，警察已经快要出手揪住这位剧作家的衣领了[注]；那时候这部剧就得停演。

王尔德出生时的英裔爱尔兰新教主权是一个背井离乡、两边不落好的群体，它的成员既在爱尔兰国内不得人心，又在英国本土无足轻重。事实上，王尔德的事业零落，和他流落英伦的爱尔兰同胞走向衰败的命运，两者时间离奇地一致。在王尔德年轻的时候，爱尔兰人所尊奉的爱尔兰国教会就已经溃败了。在他的一生中，人们对英国爱尔兰裔的不满不断加剧。在20世纪即将到来的时候，王尔德的丑闻和死亡与《土地法令》同时发生。这部法令的颁布是一场世人瞩目的自上而下的革命，剥夺了英国爱尔兰裔地主的地产，将这些土地分给它们的租户。如同《不可儿戏》中的杰克·沃辛，王尔德的出生就是一个终点：生育他的是一个将死的母体，他自己分裂的身份反映出一个永远无法确认自己是谁的民族。就像这位爱尔兰裔的英国浪子最终闯了祸，王尔德鲁莽、挥霍的生活方式无疑要招致灾难。就好像他嘲讽英国当权派，让他们放马过来，然后他们就毫不犹豫地接受了挑战。如果说他似乎是在调戏死亡，像他最爱的圣塞巴斯蒂安那样和插入他身体中的殉难之箭格斗[注]，那么也许这和许多其他事物一样是因为他心目中的审美受到了光彩而纯净的

死亡的诱惑。最终，他的罪行是太过聪明，是坚持不认真的重要性[注]，是挥霍地、不害臊地做自己。

和很多流亡于英伦海岸的文人一样，王尔德开始了重塑自己的历程，他变得比英国人还更具有英国特色（plus anglais que les Anglais），模仿他的主人们，同时嘲笑他们。很难说他的模仿到底是谄媚还是讽刺，也很难说讽刺是否是一种最真诚的谄媚方式。他的警世名言非常智慧，它们突然偏斜，发生反转，圆滑而恶毒地用尾巴上的毒针蜇人一下。这些警句取出一点传统英国中产阶级的智慧并瓦解它，将它上下翻转，里外倒置，保留它的形式，同时阴险地颠倒它的内容。比方说，“所有的烂诗都发乎真情”[注]；或者说“关于人性，人们知道的一切就是它会改变。”王尔德非常厌恶殖民，他辨识常态，只是为了心头那种颠覆它的冲动。他全部的本能就是要不断即兴创作，不断实验，不断伪装自己。在他的许多异常行为之中，他想要成为一位主要的少数作家[注]的雄心是很令人瞩目的。如果说他的意思是要成为一位具有独创性的人，那可能部分是因为他很清楚爱尔兰在多大程度上是它的所有者——大都市的英国——的拙劣复制。这和其他很多事物一样，鼓励着他在英国人自己的游戏中让他们感到相形见绌，甚至比他们自己更为灵活地运用他们的形式和规则，以便暴露出他们的恣意和荒谬。这些形式如此容易被借用，暗示着它们不像看起来那么有文化价值。

如果说王尔德是这样一位灵巧的模仿者，一定程度上是因为他很怀疑“固定的身份”整个概念。王尔德对自己是英国爱尔兰裔感到很不爽，他将全部的自我都视作偶然的、成问题的，并不令人惊讶。对于王尔德来说，也对于他的同胞威廉·巴特勒·叶芝来说，自我是一副面具，一种可行的虚构，一个转瞬即逝的姿态，或是一场戏剧演出。一个人要想离真理更近，就要恰当地嘲笑自己的虚伪。一个被殖民的民族不会比统治者更热心维护自我的连续性。在王尔德家乡悲惨的历史之中，很少有什么稳定的、连续的事物。作为一位演技精良的演员，他非常信仰列宁曾说的“表象的真实”（the reality of appearances）。即使是《自深深处》

[注]中的那个谦卑的、纯洁的自我在一定程度上也只不过是他那种表演人格的最新呈现。如果说他曾被英国上层社会的生活诱惑，那么一定程度上是因为他为这种社会形式的不真实感——或者说扁平的人格——所着迷。在它矫饰的手段中，梅费尔和切尔西[注]的世界在他看来本身就是一件艺术品。王尔德也给孩子们写童话，这些作品比表面上看来更具有政治张力；如果说他喜欢孩子，这在一定程度是因为孩子的天真让他能够暂时躲避他自己无骨气的罪恶感，同时也是因为孩子的自我还尚未定型。

爱尔兰人不仅要给英国人运牛，还要为他们写他们的大多数舞台喜剧。从高德史密斯、谢里丹到王尔德、萧伯纳、辛格、贝克特[注]，这些说着英语的局内异乡人，都精准地把握了英国社会的规约和舞台的规约。但作为一群被风从英国佬的其他岛屿上吹过来的剧作家，他们同时也能冷静地看待他们自己的无根状态，这对英国本土的作家来说是不可能做到的。局外人往往更能看到社会现实中的本质构造，使本土思想家认为自然的事物变得不那么理所应当。内外观点之间的张力能够成为创作喜剧的多产的原料。

王尔德和许多爱尔兰作家一样，抵达英国海岸时几乎身无分文，用他们的口才沿街叫卖，以维持生计。最终，王尔德让我们记住的是他的言谈，光芒闪烁的警世名言接连而至，汇成一条永恒的智慧河流。从伯克和谢里丹到爱德华·卡森[注]（王尔德的公诉律师和都柏林的前同事），英国人从爱尔兰人的修辞技巧中收获颇丰。词语一文不值，而智慧、幻想和热情洋溢的语言，是这些人能够从贫瘠的殖民地土壤中收获的最宝贵的东西。这些来自殖民地的人见证了他们本土语言接近毁灭的事实，可能会比那些很随意地认为本土言语理所应当的人们对词语更为敏感。因为他们写作时运用的语言并非完全是他们自己的，在处理这些词语时他们比那些安居在这门语言之中的人更容易具有精准的自我意识。这种自我意识使得他们更容易进行现代主义的实验。詹姆斯·乔伊

斯评论说，爱尔兰人因用非母语的语言而受到谴责[注]，但是也是因此他们能够重新创造这门语言，为其带来活力和魅力，这些是英国本土的作家难以企及的。在一门语言、一种文化中处于边缘地位，同时也能让他们更自由，更少受到这种语言与文化规约的束缚。这也是从叶芝到贝克特的爱尔兰比其他英伦岛屿对现代主义更友善的一个原因。文学的现代主义和许多其他事物一样，是语言重新意识到自身的节点——对处在两种或多种语言形式中的人来说，这种境况并不陌生。很难想象《芬尼根守灵夜》会写于汉普斯特德[注]。

没有人能够仅靠文化生活，但王尔德比其他任何与他同时代的人离这一理想更近。他作为“为艺术而艺术”的倡导者而闻名，但这在他的观念中并不是要从生活中逃离到艺术中去。相反，这是要将生活转变成一件艺术品，是要将日常的存在美学化。对于王尔德来说，有美感地生活着并不仅仅是摆个优雅的姿势，或是穿着合身的马甲，而是要尽可能完整而自由地实现一个人的创造力。简而言之，他是浪漫主义人文价值中伟大的希腊精神的最后继承者之一。艺术是关于如何生活的范例，而不是生活的替代品。对于王尔德而言，这种自我实现不仅符合道德，它就是道德本身，与萧伯纳所挖苦的沉闷的英国道德主义形成对比。爱尔兰人总是觉得这种道德主义简直滑稽得让人无法抗拒。像王尔德这样觉得狄更斯的小耐儿[注]的死亡非常可笑的人，很少会在乎阿诺德的那种高尚情操。总体上而言，爱尔兰不是一个非常喜欢道德说教的社会，这一现象或许与它没有继承什么新教遗产有关。在这个意义上，爱尔兰不同于真挚的、高洁的、虔诚的美国，即使历史上有大量的爱尔兰人移民美国，成为美利坚民族的一部分。

王尔德是他自己的杰作，他花了一生的时间雕琢自己、模仿自己、提升自己，对自我实现有着宗教般的虔诚。但他这样做也是因为他意识到了维多利亚时代无私的、自我牺牲的风俗在多大程度上是病态的。英国人的高尚中可能有堕落的成分。王尔德和威廉·布莱克一样清楚，利他主义在何种意义上可能是利己主义矫饰的假面。王尔德在《社会主义

下人的灵魂》中说“病态的人虚伪地谈论责任”以及“丑恶的人虚伪地谈论自我牺牲”[注]。他知道这种骗子最大的敌人就是女性。王尔德自己曾当过一份女性杂志的编辑。《不可儿戏》中的格温德琳认为家是一位丈夫最合适的生活领域，一旦他开始无视家庭的责任，他就会饱受缺乏男子气概的痛苦。王尔德鄙视法利赛人[注]的道德，对于法利赛人而言只有让人不愉快的行动才可能是善的。对于这种私底下像个施虐狂一样的伦理，自我是被压抑的，而不能得到修养。在这种伪善的道德氛围中，王尔德绚丽的个人主义本身成了一种政治。在他毫不犹豫地表达自身成就的决心中，他击败了社会秩序归罪于他的愤怒和怨恨。这种社会秩序残忍地拒绝了个人自身的喜悦，当发现有人不愿参加这种无意义的自我惩罚就非常沮丧。

王尔德很清楚地知道，一个享有特权的小团体中的个人，能够在多大程度上像他一样自由地塑造自身。但是他也意识到他自己在自由层面上的好运或许预示着一个大多数人都能享有自由的将来。在这个令人惊讶的悖论中，他那些放纵的丑闻也许能够让我们瞥见一个乌托邦。王尔德就是人们眼中典型的爱尔兰人，他闲散、讨厌奋斗，既能成为懒惰的英国贵族，又可以是批判廉价劳动力的社会主义者。事实上，这就是《社会主义下人的灵魂》的主题，这本书憧憬着劳动依靠机器完成，许多男女能够因此获得解放，致力于自我修养。社会主义的目标是个人主义。即便马克思没有明确这样说，这也离他的想法很接近。马克思从浪漫主义的意义上来把握个体生命的丰富与多样，他认为只有在社会主义的条件下这种精神财富才能被解放。他憧憬着他所说的“伴随着作为目的的全人类力量的发展，创造性潜能的绝对实现”[注]，并在《资本论》中说这种为了人类能量的“繁荣向前”要求缩短工作日的工作时长。[注]

简而言之，社会主义关乎闲暇，而非劳动。尽管威廉·莫里斯和工艺美学运动力图将工作转化成一种艺术形式，马克思和王尔德则致力于让工作实现自动化，以便人们都有时间来发展自我——这项事业更为关键，而且不比莫里斯他们所做的轻松。王尔德为了纪念他在牛津读本科

时的同学约翰·拉斯金，他说他“对于这个社会的基础感到遗憾——人们被迫待在深渊之中，在那里他不能自由地发展自身中精彩而愉悦的部分，在那里他们事实上错过了生活中真正的快乐”[注]。在社会主义的条件之下，劳动确实仍然是社会存在的基础，但是物质生产总体上是为了文化而存在，（自由的自我实现意义上的）文化将获得一定程度的宝贵的独立性。一个人能够创造越多的剩余价值，他就越能从辛苦的工作中解放出来。经济的存在就像一个成功的心理治疗过程，它存在就是为了让自身“歇业”。马克思和王尔德都相信在创造物质条件的过程中，我们或许能不那么像奴隶般依赖物质。为了让我们摆脱对经济的痴迷，一场经济的革命势在必行。只有社会主义能够让我们从对物质的偏执中解脱出来，因为在资本主义的条件下资本积累的冲动是永无止境的。市场的逻辑保证我们现代人至少工作得像我们新石器时代的祖先一样努力。科技的运用是为了加强剥削，而不是消除剥削。王尔德知道他幻想中的乌托邦对于一些人来说是闲散过了头，这些人的祖先当初也觉得废除童工和奴隶贸易的斗争是懒惰的表现。王尔德指出，任何一次像这样的对现状的激进变革都一定会让一些人感到不真实，正是这些变革为他们定义了可能性。他说，一张世界地图上要是没有乌托邦的位置，那根本不值得看。

《社会主义下人的灵魂》提出，私有财产对真正的个人主义是有害的，为了富人的利益，私有财产必须被取缔。他还指出，许多穷人忘恩负义，喜欢反抗，他们这样做完全是对的；政治变革的煽动者是一群爱管闲事的人，他们到处播撒不满的种子，而这就是他们的存在很有必要的原因；利他主义挡住了我们消除贫困的道路；社会改革是目光短浅的；家庭必须要被批判；历史的进步在叛乱和骚动中发生。这些话不是那些崇拜这位时髦的剧作家的公爵夫人和内阁大臣想听到的。也许他们就像王尔德自己一样，常常怀疑自己，自己说这些话的时候究竟有多认真？王尔德想要打破许多两极对立，庄严与轻浮的对立就是其中之一。

然而，如果说《社会主义下人的灵魂》是一位社会主义者的作品，

那么它也是一位纯粹的精英主义者的作品，这位精英讨厌民众，以一种最反赫尔德的方式宣称“人民肮脏而野蛮”[注]。和往常一样，王尔德一次怀揣着两种思考。王尔德绝不是要将普罗大众理想化，而是将他们视作缺乏文化与文明的人，告诫艺术家无视他们的存在。精英主义和社会主义的区分事实上是现在和将来的区分。王尔德在这个问题上的逻辑很野蛮，但又很准确。如果人们都被贫困和苦力劳动弄得麻木，那么他们就不可能与文化互动，艺术只能委曲求全，试图适应他们对艺术笨拙的鉴赏。因此，艺术就有失去它的真正价值的危险——艺术应该是为不再有贫困和苦工的未来提供范例。哪里有艺术，哪里就应该有人性。到那时候，现在在物质条件重压下的人才能够成为自由的个体。吊诡的是，到那时候，艺术越不忙于处理当下的社会问题，它就变得越具有政治性。通过对这些事物保持沉默，抛弃现实主义和自然主义[注]，艺术才最能够帮助人们抵达人性。为了让艺术从面对社会转向面对政治，就要强调形式的独立性；因为这种独立性关乎自由的自我决定，它不仅关乎道德和政治，也关乎审美，预示未来从贫乏的必然王国中生发的自由王国。

王尔德对于现在和未来的区分过于绝对，同时也太过迁就自己。这意味着他可以一边买着高价的家具，一边将他的行为视作社会主义未来的一个先兆。即便这样，他的文化观念中包含着一种坚定的现实主义，离席勒和拉斯金的更远，离马克思的更近。王尔德和马克思一样关心物质条件，这些物质条件必须在尽可能多的人中成为可能，以便成为自由的精神。因为文化通常被理解为物质的对立面，所以这个问题很少被人们提出来。文化的确超越了物质需要，超越了严格的必需品。正如《李尔王》所揭示的，文化是我们的本质。然而，是物质条件决定着文化能够走多远。奥斯卡·王尔德可能是个花花公子，在《自深深处》中他危险地近乎错将自己当耶稣。然而他对这些事物的洞察是敏锐的，直到今天还会让我们为之一震，这不仅仅因为人们不愿看到这样的精明竟出自一位放荡不羁的懒汉。

王尔德离开人世的时候，文化的概念已经获得了丰富的含义。如果

说文化的含义在王尔德感兴趣的美学运动中显得很重要，那么它也在王尔德感到亲切的革命民族主义中扮演着关键的角色。在“为艺术而艺术”的狂热崇拜中，文化渴望取代宗教的地位，然而它也将要作为一种大生产的新形式降临这个世界。现在就让我们来看看现代的关于文化概念的多样来源。

---

1. 这里伊格尔顿玩了一点语言游戏。社会名流（socialite）和鸡奸者（sodomite）读音相似，上层阶级（upper class）和受压迫者（underdog）中则有一个“上”（upper）与“下”（under）的对应。——译者注

2. 布莱克纳尔女士是王尔德喜剧《不可儿戏》中的人物。这部喜剧主要讲了男主人公杰克·沃辛谎称自己有一位住在伦敦的弟弟埃尼斯特（Earnest），到了伦敦便以埃尼斯特自居，开始与格温多琳（布莱克纳尔女士的女儿）交往。其间布莱克纳尔女士反对女儿嫁给他，经历了许多事情之后，两人终于结婚。杰克·沃辛认识到认真的重要性。他的假名“埃尼斯特”便是“认真”的意思。——译者注

3. 19世纪下半叶，英国展开了一场反思工业化的设计改良运动，即工艺美术运动，以约翰·拉斯金为理论指导，威廉·莫里斯则是主要实践者。这场运动在欧美产生了革命性的影响，尤其是影响了美国的芝加哥建筑学派。彼得·克鲁泡特金是俄国地理学家、无政府主义运动的最高精神领袖，其代表作是《一个革命者的回忆录》。他一生致力于无国家权力干预的人类解放，罗曼·罗兰评价道：“托尔斯泰追求的理想，被他在生活中实践了。”——译者注

4. 指“内鬼”。1936年，西班牙爆发内战，以佛朗哥为首的叛军勾结德国、意大利法西斯联合进攻马德里，潜伏在市内的破坏分子和奸细活动猖狂，乘机暴乱。10月，叛军将领拉诺在一次广播中叫嚷“我们的四个纵队正在进攻马德里，市内还有一个‘纵队’在待机接应。”当被问及谁先攻入马德里时，他答道“第五纵队”，意指那些在城内暴乱的奸细、破坏分子。此后“第五纵队”便成了内奸和间谍特务的代名词。——译者注

5. Paddy有稻田的意思，也是守护爱尔兰的圣徒Patrick的名字的缩写，是英国人对爱尔兰人的戏称。——译者注

6. 奥利佛·高德史密斯（Oliver Goldsmith）是18世纪爱尔兰小说家、诗人、剧作家，代表作为《威克菲尔德牧师传》。布兰登·贝汉（Brendan Behan）是20世纪的爱尔兰小说家、诗人、剧作家，代表作为《感化院男孩》。——译者注

7. “Doublin”糅合了“Dublin”（都柏林）和“doubling”（双重的），两个词读音相同。——译者注

8. 道林·格雷是王尔德《道林·格雷的画像》中的主人公。道林·格雷是一位善良的美少年。在见到画家霍尔沃德为他所作的画像后，他发现了自己惊人的美。美少年受到亨利

勋爵的蛊惑，向画像许下心愿：只要永远年轻，所有的罪恶都由画像承担。他玩弄一个女演员的感情致使她自杀，画像开始变丑，道林美貌依旧。十八年后，道林谋杀了画家霍尔沃德。之后，女演员的弟弟前来寻仇，被道林巧言欺骗，最终死于非命。他的死亡唤醒了道林，他举刀向丑陋的画像刺去，结果自己离奇死亡，画像却年轻如初。——译者注

9. 《不可儿戏》公演的同时，即1895年2月，王尔德就接到了被控鸡奸的法庭传票。——译者注

10. 圣塞巴斯蒂安（Saint Sebastian）是一位天主教圣徒，在3世纪教难时期被罗马帝国的皇帝戴克里先用乱箭射杀。但寡妇艾琳准备埋葬他的时候发现他还活着。在另一版本的故事中，高卢国王爱上了外表俊秀的圣塞巴斯蒂安，愿赠其一半江山以获得他的爱。但圣塞巴斯蒂安是一位虔诚的基督徒，宁愿被乱箭射死也不肯从命，在三十多岁时便殉教而死。——译者注

11. 这里影射了《不可儿戏》中的情节。该剧的英文名“The Importance of Being Ernest”就有“认真的重要性”之意。在《不可儿戏》的最后，杰克·沃辛声称自己认识到了认真的重要性。——译者注

12. 这句话戏仿的可能是19世纪初英国著名诗人华兹华斯的名言：“一切好诗都是强烈情感的自然流露”。——译者注

13. 主要的少数作家，a major minor writer。在英语中major（主要的、多数的）和minor（次要的、少数的）是一组反义词，这里用一组反义词来修饰同一个名称，能够反映出王尔德自我分裂而桀骜不驯的特质。——译者注

14. 1895年，王尔德因同性恋行为获罪入狱。《自深深处》是他在狱中写给同性恋伴侣道格拉斯的一封长信。——译者注

15. 梅费尔（Mayfair）和切尔西（Chelsea）分别是伦敦上流社会住宅区、伦敦文艺界人士聚居地。——译者注

16. 理查德·谢里丹（Richard Sheridan），社会风俗喜剧作家，政治家、演说家，代表作《皮萨罗》。

约翰·辛格（John Millington Synge），爱尔兰剧作家、诗人、散文家，代表作《西方世界的花花公子》。

塞缪尔·贝克特（Samuel Beckett），爱尔兰剧作家、评论家，代表作《等待戈多》。——译者注

17. 爱德华·卡森（Edward Carson），爱尔兰律师、政治家，领导北爱尔兰粉碎了英国政府在整个爱尔兰实行地方自治的企图，被称为“北爱尔兰无冕之王”。——译者注

18. Richard Ellmann, *James Joyce* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 226.

19. 汉普斯特德是伦敦的一个区。《芬尼根守灵夜》用英语写于巴黎。——译者注

20. 小耐儿（Little Nell）是狄更斯长篇小说《老古玩店》中的人物。小说描写古玩店店

主吐伦特和他美丽善良的外孙女小耐儿相依为命的悲惨故事。——译者注

21. Wilde, “The Soul of Man Under Socialism”, in Terry Eagleton (ed.), *Oscar Wilde: Plays, Prose Writings and Poems* (London: Everyman, 1991).

22. 法利赛人是犹太人的一个宗派，他们严格按照《圣经》字面的意思去行动。“法利赛”在希伯来语中的意思是“分离”，指一些为保持纯洁而与俗世保持距离的人。耶稣曾说：“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了！因为你们好像粉饰的坟墓，外面好看，里面却装满了死人的骨头和一切的污秽。你们也是如此，在人前，表面显出公义来，里面却装满了假善和不法的事。”（马太福音23:27-28）——译者注

23. Karl Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 488.

24. Karl Marx, *Capital*, vol. 2 (New York: International Publishers, 1967), p. 820.

25. Wilde, “The Soul of Man Under Socialism”, in Eagleton, p. 263.

26. Wilde, “The Soul of Man Under Socialism”, in Eagleton, p. 283.

27. 文学的现实主义提倡客观冷静地观察现实生活，精确细腻地描写生活的本来面貌，力求真实地再现典型环境中的典型人物，代表作家有巴尔扎克、司汤达等。自然主义作为文学创作的一种倾向，既反对浪漫主义的主观夸张，又反对现实主义对现实生活的典型概括。自然主义主张按照事物本来的样子去模仿，是现实主义发展演变的产物，作为自觉的文学流派在19世纪下半叶的法国兴起，代表作家是埃米尔·左拉。——译者注

第5章
从赫尔德到好莱坞

现代的关于文化概念有许多来源。它首先作为对工业主义的批判和对革命概念的否定盛行于18世纪末，当时文化成了浪漫民族主义(注)话语中的关键概念。随着19世纪的发展，文化的概念牵扯到关于殖民主义和人类学的论争之中，同时也作为日益衰落的宗教价值的替代物发挥着作用。在20世纪初，文化在大型工业中萌芽，以全新的方式进入大众的意识之中。在20世纪中期，文化成了新型政治斗争中的关键因素，这一现象在我们这个时代以多元文化主义和身份政治的名义突然发生。我们已经在埃德蒙·伯克的作品中检视了文化与革命的问题，现在我们可以转向一些其他的问题。

在《审美教育书简》（1795）中，弗里德里希·席勒对这样一种境况发出哀叹：

> 永远被束缚在整体的一块单一的小碎片上，人类自身只好把自己造就成一块碎片。在他的耳中，永远都是他推动那个齿轮时发出的单调声响。他永远不能让他的存在和谐发展，他没有将人性印入他的天性，他成了他的职业和专业知识的印记。(注)

文明与文化处在交战的状态中，劳动分工，经验知识的增长，现代国家的复杂机制，更为严格的阶级分化共同企图分裂人性的内在本质，因此“一场灾难性的斗争分散了和谐的力量”。(注) 这是文化批判学派的叹息声，这一声音在从威廉·布莱克到赫伯特·马尔库塞的现代社会中回荡(注)。工业制度、科技、竞争力、对利益的追逐和劳动分工，导致了能

力受阻、力量分散。D·H·劳伦斯抱怨："迫使人类全部的能量用于纯粹掠取的竞争是卑劣的。" [注]一个无机的社会已经使我们共同的人性残废了，思想的机械模型将具有创造性的想象力逐出家园。正是这种想象力使我们能够展望不同于现在的其他可能性，正是这种想象力使政治力量同时成为一种审美的力量。然而，如今这种想象已经向技术官僚屈服。曾几何时，人性是一个和谐的整体，人们能够让自身的力量全面发展；如今，个人贫乏而片面，仅仅是人性的碎片，是一个机械系统的实现，而非自身历史的践行者。

席勒抱怨道："自我中心主义在精细发展的社会生活中找到了自己的体系。"[注]一种由竞争和占有欲驱动的产业秩序，已经切断了人与人之间传统的联系，将人们封锁在自己独立的空间之中。社会的构造因此处在危险之中。人与人之间的关系变成了一种契约的关系，而非有机的关系。劳伦斯评论称："我们的文明已经几乎毁掉了男人与男人之间和男人与女人之间自然流露的同情心。"[注]理性（Reason）已经被降低成了一种无情的、工具性的合理性（rationality），除了算计自己的好处之外，别的什么也不做。自然被降低成了被人类操纵的无机物，它内在的活力已经被榨干了。支配人类生活的是实用性，对于实用性的标准来说，没有什么事物本身具有价值。如今，事物有价值都是因为它们能够帮我们实现一些目的，没有什么事物仅仅因其本身而被允许存在。没有实用价值的习俗和情感将被一扫而空。威胁到我们客观地把握世界的感情和信仰必须被驱逐。当我们谈论席勒、布莱克、拉斯金、莫里斯和劳伦斯的时候，我们在谈论浪漫主义对于工业资本主义的回应。二者是一对孪生的兄妹。我们对于工业社会的评判是以文化之名、从人类力量的和谐总体的角度来理解的。[注]

这是文化的一种新发展，尽管并非史无前例。比方说，对于简·奥斯汀来说，文化从根本上关乎个人修养，是文雅和教养的问题。然而，因为这些价值批判了势利、自私、趋炎附势、无脑的轻浮、道德的愚钝和物质上的放纵，它们同时影响着整体的社会存在的品质，就像对于布

莱克和柯勒律治而言，创造性的想象力意义上的文化，也决定着社会存在的总体品质。对于18世纪早期的作家约瑟夫·艾迪生、理查德·斯蒂尔和安东尼·阿什利—柯柏（第三代沙夫茨伯里伯爵）来说，后来人所说的文化就是“礼貌”；礼貌即一种优雅的行为，能够促进社会和谐，将道德与审美相结合，和后来许多思想家心中的文化发挥着相似的作用。

“礼貌”背后的推动力，和后来所说的文化背后的推动力一样，都来源于政治。后复辟时期的英国觉得有必要建立一个新的公共领域，以平衡教会与王廷的力量。在这个公共的舞台之中，一些传统的贵族品德（比如绅士气度、和蔼可亲、优美典雅等）也许会被嫁接给那些急需些许文雅的新兴城市的中产阶级身上。这样，这两个社会阶级就能够被焊接在一起，占统治地位的权力集团因此得以巩固。因此在18世纪的英国兴起了一位评论家所说的“一系列社会、话语和文化的机构”[注]，俱乐部、咖啡馆、集会、期刊、花园、剧院成了文明的中产阶级话语中的新兴领域。哲学从书房和修道院中解放出来，在塑造自我道德与社会品德的新事业中发挥着作用。理性被重新定义成一个言谈的问题——绅士之间探讨伦理、品位、风俗和教养的自由、平等、公开的对话。正如约瑟夫·艾迪生在他自己所创办的杂志《旁观者》（*Spectator*）中所看到的：“我已经将哲学带出密室、图书馆、学校和学院，让它在俱乐部里和集会上，在茶桌上和咖啡馆中生根发芽。”[注]作为特定珍贵价值的文化分散在作为一种共享的生活方式的文化之中。这是一种创新的、有野心的文化政治，同时也是一种相当有效的文化政治。

像弗里德里希·席勒这样的作者在面对新型的政治压力时继承了文化的这一社会概念。席勒在写作时耳中回荡着法国革命的恐怖的声响，他和伯克一样看到了这个社会需要一种意见一致的政治，而非一种残忍的强制。文化或者说美学为这样的和谐提供了一种范例。席勒的《审美教育书简》和许多其他事物一样是一个政治寓言，在其中理性和感性的关系一直与统治阶级和大众的关系紧密相连，这在哲学史上是常见的。就好像说，普通人是一群情感无序的乌合之众，他们的情感必须被塑造

成一件有序的艺术品，文化就是实现这种救赎的过程。席勒提醒说，如果这个过程未能实现，那么国家将被迫使用暴力镇压公民社会。而且，“为了不受到具有强大煽动力的个人主义的损害，国家必须将其无情地踩在脚下”。[注]文化的羊皮手套下隐藏着政治的铁拳。

在文化从个人修养转向社会救赎的背后，一位令人惊恐的新演员登上了历史的舞台，那就是普通群众，尤其是产业工人阶级。马修·阿诺德观察到，劳动者“大批出现，他们相当粗鄙……我们这样的社会的生存与发展，完全离不开深层次的稳定秩序与安全，但是如今，我们的社会逐渐显现出离开这种秩序与安全的危险。”[注]城市的群众开始塑造历史，令人沮丧的是，他们的中产阶级主人对他们的性格与情感了解甚微。因此我们必须深入到英国最黑暗的地方，去质询从所谓的工业小说到社会学的诞生，从托马斯·卡莱尔的散文到弗里德里希·恩格斯的研究。要是历史不再是伟人的杰作，而是大量的、无名的、地下的社会力量的结果，会带来怎样的影响呢？伟人的文化又会变成什么样呢？如果19世纪的观察者开始怀旧地谈论古希腊的协调精神和想象中的有机社会，这在一定程度上是由于工厂和煤矿的存在。他们担心的是，如果群众被证明无法修养自身（不是说要他们表现得顺从而自律），那么国家的根基就会被动摇。除非文化同时是利物浦的码头工人的生活方式，也是牛津的大学教师的生活方式，特权文化可能也会遭到灭顶之灾。有人注意到，文化如同理性，本质上是一种具有控制力和调节力的权力。

马修·阿诺德写道：“文化仅仅明确少数人的甜蜜与光亮[注]是不完善的，直到甜蜜与光亮也能触及那些尚未开化的群众的人性。”[注] 人们发现了“文化”的一个新对立面，它的名字叫无政府状态。阿诺德的《文化与无政府状态》是最著名的对维多利亚时期英国的记录，书中他认为文化是一种平息大众不满的方式。文化不再关乎联合统治者，而关乎合并被统治者。通过传播甜蜜与光亮，文化将舒缓野蛮群众的心情，驱散难以控制的激情，调和互相冲突的利益，为一个分裂的国家带来和谐。阿诺德评论道，我们需要“压制伦敦的野蛮群众，但这样做是为了让他们

以及我们所有人，能够在未来成为最好的自己。”[注] 简而言之，无论是在国内还是在国外都存在更低劣的种族。的确如同19世纪所呈现给我们的，工人阶级越来越被视作欧洲心脏上的一块黑暗大陆，一种由文明孕育又使文明无影无踪的潜在暴动力量。殖民者与殖民地居民之间的冲突从殖民地的边缘地带被带到了大都市的中心。

另一位维多利亚时代的哲人约翰·拉斯金比阿诺德对城市群众的困境抱有更多的同情：

> 从我们的制造业城市传出的宏大的哭喊，比火炉爆炸的声音更响亮，原因的的确确在于，我们在那里制造除了人以外的一切；我们漂白棉花，强化钢铁，将糖分提纯，为陶器塑形；但是我们对于收益的估算从不包括照亮、强化、提纯或形塑鲜活的人类精神。[注]

拉斯金将席勒的美学论证应用到对英国黑暗而邪恶的工厂的分析之中。文化——拉斯金所说的“功能在生物中的恰当实现”[注]——严厉地批判了文明：

> 我们拥有劳动分工这项伟大而文明的创造，近来它已经得到大量的探究与完善。不过，我们给它取了一个错误的名字；确切地说，被分割的不是劳动，而是人——被分割成了断裂的人，瓦解成了碎片的、细碎的生命……这个时代的任何邪恶，都比不上这种变劳动者为机器的堕落，正是它使得国家中的群众为了一种他们无法认清其性质的自由，而到处进行徒劳的、散乱的、具有破坏性的斗争。[注]

同情和个人利益再一次被精细地编织在一起。[注]如果文化不能为人性重建一定程度的完整性，那么人性也许就会出于对正义的狂热而践踏文化。正如对阿诺德来说，文化这个概念很明确地用来消解阶级斗争。

对于这种浪漫的人文主义传统来说，作为艺术的文化是珍贵的，不仅因为它本身具有价值，而且是因为它向我们提供了文明意义上的文化能被如何革新的图景。正如威廉·莫里斯所观察到的，“艺术领域将一种关于完满而合理生活的真正理想展现在人类面前。”[注] 卡尔·马克思怀着相似的精神，他不是在煤矿或是棉花厂中，而是在艺术作品之中发现了他的生产模型。共产主义意味着作为目的本身的人类力量的自由实现，而艺术就是这项事业可感知的图景。对于莫里斯和马克思这两位浪漫人文主义者中的左翼代表来说，与工业中的劳而无功相比，艺术是一种截然不同的选择。莫里斯评论道：“艺术的目的是使工作变为我们能量冲动的愉快满足，从而破除劳动遭到的诅咒。”[注] 激进政治的目标是打通两种意义的文化——将一种目前仅限于少数人的创造力延伸为整体的社会存在。

然而，这种浪漫主义的自我实现观念也存在着问题，因为它打着伦理的烙印。人应该展现他全部的力量吗？破坏和剥削的能力呢？也许人只应该培育那些源自自我深处的真实才能。但是，我们要如何判断哪些冲动是来自自我深处的，哪些不是呢？不管在什么情况下，要是我的自我实现与你的相冲突呢？如果理想的状态是以一种均衡的方式实现自己的各种才能，那么我们为什么会认为这种方式比那种矢志不渝地对单一禀赋的追求更具有价值呢？为什么毕生追求正义的人不能和那些会攀岩、奏交响乐、说爱沙尼亚语、懂集合论的人过一样富足的生活？这再次证明，多样性并非总能胜过特异性（singularity）。

浪漫主义的自我实现观念通常假设自我的才能在本质上是积极的。唯一的问题在于，这些才能被一些外在的障碍束缚：国家、法律、专制、独裁、超我、皇权、统治阶级、资产阶级道德等等。但是，如果限制自由的事物更靠近家庭内部，而非上述的一切呢？在弗洛伊德看来，我们将法律内化为超我；也就是说，为了破坏法律的绝对命令（diktats），我们必须冒着损害自身的危险。伯克也清楚地知道，唯一有效的统治，就是我们加之于自身的统治。这就是安东尼奥·葛兰西后

来说的支配性的霸权（hegemonic power）[注]，与强制性的权力（coercive power）相对。对于弗洛伊德来说，我们自己也是本性难移的受虐狂，法律令我们恐惧到颤抖，我们同时也深爱着它，这一点让整件事变得更为复杂了。权力与欲望并非简单的敌对者，而是同谋者。在任何一种情况下，我们都要在实现欲望之后才会知道我们所欲求的是什么。因为我们无法完全认识自身，正如浪漫的自由主义者通常假设的，我们很容易在自我认知的问题上被蒙骗。世界上存在着虚假的欲望和形式上似是而非的自由。此外，如弗洛伊德所怀疑的，如果我们内心深藏着一种反对欲望满足的无意识愿望呢？毕竟实现愿望就是要废止这些愿望。要是欲望注定要阻止它自身的满足呢？在弗洛伊德看来，欲望的中心存在着错误和缺陷，它们使欲望的目的发生偏斜。同时，无论我们多么彻底、多么自由地实现我们的欲望，都总会有未被实现的剩余部分。不满足是我们的本性，精神分析就是关于不满足的科学。

浪漫的人文主义传统并不太同意以上观点，卡尔·马克思就是这一谱系中的一员。马克思会假定人类的权力与才能对其自身而言是积极的，而且我们在相当大的程度上能够找到通向它们本性的道路。人类也许会被迷惑、被操纵，但是从本质上看，人类并非不能认知自我。在这种观点看来，人性的核心不存在粗制滥造或不可理解的部分，然而弗洛伊德在此描画着原罪。即便如此，马克思为人性的浪漫主义观点指明了新的方向。马克思将浪漫的人文主义驯化为一种现实的政治力量：劳动和社会主义运动。这一转变是威廉·莫里斯将在英国的世纪末（fin-de-siècle）中所再现的。没有这样一种物质的寄托，文化的观念一定会停留在抽象和学院的层面。不像席勒和阿诺德，马克思和莫里斯都探究了这样一个问题：怎样的物质条件对于更完满的社会生活是必需的？他们的答案是废除资本主义。特别是，如何在实现自我的同时不妨碍他人这个问题上，马克思给出了他的解答。他暗示我们：为他人提供自由地实现自我的条件，是我们实现自身的唯一方式。这正是他在写《共产党宣言》时心中所铭记的，在共产主义社会，每个人的自由发展将会是所有人自由发展的前提。这并非一个一了百了的解决方式，同时也不是最早

源自马克思。和很多观点一样，马克思将之归功于黑格尔。不过在黑格尔那里，这还是一种相当隐晦的道德规范。

没有马克思和莫里斯做出的转变，文化的观念就仍然是对于现代文明的批判，这种批判是丰富的，却缺乏政治效力。文化成了逃避公民社会的避难所，而非转变公民社会的方式。从柯勒律治到F·R·利维斯，文化将自身置于政治、劳动和公民权这些卑贱的领域之上。它是道德的、私人的、精神的事务，对大多数物质领域以及其中的饥荒、经济衰退、种族屠杀和妇女压迫漠然视之。文化和宗教一样，为文明——被它斥责为几近贫瘠的事物——提供了一些精神慰藉。的确，有时候文化在这种奥林匹亚众神一般的高度上，几乎不能在衰败的现代社会中看到丝毫值得肯定的事物。文化与政治之间的关联逐渐被磨灭了，那对于伯克而言是极为重要的。

* * *

尽管从17世纪末到18世纪初，文化的观念逐渐成为对工业制度的批判，它同时也为浪漫的民族主义打下基础。正如我们已经看到的，赫尔德是其最为热情的提倡者之一。独立自治国家这一观点的历史仅有两三个世纪，即使国家本身热衷于将其源头幻想般地掩藏在时间的浓雾之中。民族主义被证实是现代最成功的革命运动，它让帝国解体，推翻专制君主，催生了大量新兴的政治体。然而用一位评论家的话来说，民族主义在一定程度上是“文人的发明”[注]，与改变世界的事业不尽相同。这样说主要是因为民族主义赋予文化的重要性。正如在1916年，一位英国军官评论他的手下处死都柏林的民族主义叛乱者时所说的：“我们为爱尔兰做了一件好事，帮它处理掉了一些二流诗人。”正是革命民族主义者的努力，才使得文化的概念得以重塑地球的面貌，无论它在起初看来是多么抽象，多么超凡脱俗。历史证明，被殖民民族摆脱殖民统治的欲求，促成了文化与政治在近现代最为有效的联姻，比我们当今所谓的文

化政治有效得多。

不同于只关心公民权和政治权利的公民民族主义，浪漫民族主义在成为一种政治活动前，首先是一种精神的原则。浪漫民族主义是一种诗性的政治，热衷于图像、文化原型和创造性想象，它对神话、象征主义和祭祀的关心程度不亚于对保护本土工业、为自己国家的货币命名的关注。只有当被殖民的国家最终获得解放，抒写叛乱的诗歌才会向建设国家和发展经济的散文妥协。一位作者将浪漫民族主义描述为情感从私人领域向政治领域的升华。[注]在极端情况下，民族主义可以被视为宗教的世俗版本，神在现代社会的一位较为成功的代理人。国家就像上帝一样，是神圣不可分割的，是自足的，没有起点，不会终结，是一切的根基，身份的来源，是超越个体的存在，是值得献身的事业。民族主义有它的英雄汇，正如圣人和殉道士有他们的先贤祠。民族主义和宗教一样，将日常生活与想象的理念主义结合起来。国家是一件上帝的杰作——赫尔德的同仁约翰·戈特利布·费希特如是说。

随着民族解放运动的兴起，诗人、艺术家和学者在公众间获得了他们在动乱时期难以想象的崇高地位。知识分子现在可以像叶芝和列奥波尔德·桑戈尔[注]那样，成为社会活动家，将自己的事业置于国家的事业之中，誓与这个国家中卑微的小人物团结一心。历史学家、文献学家和古文物专家发觉他们被自己的学问拖了后腿，转而闯到政治的聚光灯下。雪莱将诗人视作人类不被承认的立法者，W·H·奥登认为这一描述对于秘密警察来说更合适。但是随着反殖民战争的兴起，大量民族主义艺术家成为现实中的立法者。民族主义运动推动了大量杰出的艺术文化的兴起[注]，因此将艺术的文化和作为生活方式的文化连接了起来。我们很难说新自由主义和社会民主也能够产生这样的效果。

像赫尔德这样的浪漫民族主义者认为国家是统一的，创造着、决定着自身。在这个意义上，可以认为国家与艺术品相似。赫尔德的教条在现代社会造成了巨大的破坏，似乎怎么评价都不过分。一方面，世界上

不存在统一的国家。绝大多数社会在种族上都是多样的，而所有的社会都有着社会分化。国家是一种政治的建构而非自然的现象。如果一个地区的民众被他国的强权压迫，那么他们有民族自决的权利。但如果他们是一群人，而不是一个民族，他们是否有自决的权利，这就不好说了。单单因为是瑞士人，或者索马里人，人们就自动地被赋予了自治的权利，这是浪漫主义的神秘主义。压迫安哥拉人这件事之所以有错，不是因为安哥拉人身份本身有固然可贵的地方，而是因为压迫本身是冒犯无礼的。个别安哥拉人可能本质上是宝贵的，但那就是另一回事了。一群有着英国血统但长期居住在另一个国家的人并不仅仅因为他们是英国人，就有权利在那里建立统治。这就是北爱尔兰及其血腥的历史备受争议的问题源头。种族身份与政治上的公民权利没有天然的联系。被其他人殖民和被恶霸邻居从自己家扔出去一样令人讨厌。就这种不正义的情况而言，剥夺你权利的人是否来自别的种族或国家并不重要。[注] 殖民主义在根基上是一个政治经济层面的事实，而非（像一些后殖民理论想象的那样）一件关乎文化的事。像埃德蒙·伯克那种温和的殖民主义或许会试图注重与保护本土文化，但我们没有理由接受它。

我们已经看到，对于伯克来说，文化既可以是施加权力的方式，又可以是反抗权力的方式。这种模棱两可的现象在民族主义这里也能看到。如果说文化是纳粹的信条，它也是被殖民民族摆脱他们的重负，获得一定程度自决权的方式。民族主义既是英帝国，又是反抗它的全世界。反殖民主义既表现为美洲反抗英国的起义，又表现为一个个遭受美国占领而破乱不堪的国家反抗美国的暴乱。我们很难看到比这更加自相矛盾的政治形式。

如果文化是使我们存活并繁荣成长的事物，它也是一些男女慷慨赴死的原因。对这一点，反殖民叛乱和紧随其后的种族斗争都有目共睹。只有真的怪人才会为巴尔扎克或是柏辽兹去送死，但是大部分男女都会因种族、宗教和国家身份意义上的文化被杀害。如今，语言、信仰、亲情、象征、遗产和祖国都是致命纷争的潜在来源。它们是冲突的地带，

而非统一的节点。这是文化观念史上的一次大动荡。对于席勒、柯勒律治和阿诺德这样的思想家来说，文化尤其是一种和解的力量。它使我们超越我们的宗派纷争，转而让我们在共同人性的基础上团结在一起。如果说文学和艺术是人类不可或缺的，那尤其是因为它们将人性囊括于一种特别形象的、能够直接感受的形式中，这种方式是像哲学或政治学这样缺乏活力的思想领域难以比拟的。通过文学和艺术的形式，我们几乎能够在我们的心中感受我们赖以生存的基本价值之重。

文化促进和谐。受到这一力量的推动，我们能够克服等级、阶级、权力、性别、种族、社会不公等方面的琐屑的物质羁绊，将这些争论提升到一个更高的层面。如果我们没有解决这些对抗的现成方案，那文化就会创造出一种精神的解决方式来满足我们。文化发挥着和宗教相似的作用，这就是文化力求成为这些信仰的现实版本的一个原因。马克思曾带着宗教般的信念写道，文化（或人文精神）是失去真心社会中的真心，是没有灵魂世界中的灵魂。文化也足以成为知识分子的鸦片。这样，文化同时既价值非凡，又几乎毫无作用。如果它能成为人类冲突的解药，那只是为这些对抗提供一种想象的解决方式，转移我们对现实生活需要的注意。天上悬着的既有神学的馅饼，又有文化的馅饼。如果这个意义上的文化能够培育一些在公共领域剩余的、功能失调的价值，那主要是因为文化处在一个远离日常生活的无效位置，因此工具不够齐全，以至于不能转变日常生活。像席勒、阿诺德和拉斯金这样的作家的问题在于，伴随着产业资本主义的兴起，转变日常生活的需要是紧迫的，但完成这一转变的方式却和以往一样难以明确。

伴随着革命民族主义的兴起，文化不再是解决方式的一部分，反而成了问题的一部分。文化不再是与政治不共戴天的仇敌；相反，文化正是框定政治诉求的语言，政治诉求在其中被表达、被实现。文化从天上降落到了人间，拖曳着荣耀的彩云，成为积极的政治力量。如果这符合民族主义的情况，它对所谓的身份政治（即紧随民族主义之后的女性主义、种族斗争、同性恋权利等等）也同样有效。同时，随着资本主义劳

动市场真正地走向全球化，男男女女为了寻找工作四处迁移，将原先基本上是单一民族的国家转变成文化多元的国家。这样，文化也被重新定义为问题的一部分，尤其当不同种族之间产生的紧张威胁到了政治的稳定性。在种族划分与迁移的形式之中（尽管并非司汤达和舒曼的那种迁移），文化如今成为西方中心地带日常争论的主题，认为人类文化可以重叠的观念，或是认为一个人可能同时享有几种文化的观点，绝非是新的。像这样的杂交的生活方式，历史上存在着数不尽的例子。不同的是，从现在起高度的文化多样性将会成为社会存在的常态。关于一致性与纯洁性的理想通常潜在于文化的经典概念中，而它现在基本上已经可以退出历史舞台了。文化不再和纯洁性携手前行。

“现代人类学的文化概念出现的背景是阶级和种族斗争。”罗伯特·J·C·扬说。[注]在殖民暴力与19世纪人类学邪恶的联盟下，文化概念的核心被种族主义意识形态玷污了。事实上“文化”这个词的来源之一是拉丁语的动词*colere*，意思是“占领”或“占据”。这个词语代表了人类的一些崇高成就，但也有难以启齿的一面。如今，我们很难抹去这个概念在对前现代民族的科学研究中所产生的效果。文化的概念通常将这些民族僵化成非人的他者。

殖民主义者在压制被殖民民族时，同时也将它们“异域化”。关于爱尔兰，卢克·吉本斯[注]写道：

> 作为失去政治权力的慰藉，凯尔特人[注]被赋予了无限的诗情，与浪漫主义的挽歌相协调。在浪漫主义那里，社会被排除在进步的行列之外——东方、非洲、美洲土著，或是理想中本国的农民阶级——在想象的国度中享受着超然的生活。[注]

被功利主义文明当作包袱抛弃的价值——心灵的敏感、肉身的典雅、性能量、具有创造力的活力——在被边缘化的殖民地找到了想象中

的家园，正如它们同样处于被边缘化的艺术中那样。因此，它们能够在允许的距离上被消费。一般来说，殖民主义者拥有文明，而他们的殖民主体则享有文化。我们嫉妒这些主体，因为他们感官敏锐且不带欺瞒，而他们也嫉妒我们，因为我们有洗碗机和大教堂。他们更为有机，而我们更为时髦。这种过时的智慧，如果文化中有某一方面能将其破解的话，那就是艺术了吧，因为艺术不会吹捧进化意义上的进步。土著艺术和抽象的表现主义一样复杂。从传奇史诗（saga）到索尔·贝娄[注]，并非一种上升。

当殖民主义者追求着文明的事业，他们与种类多得惊人的文化相遇，其中大部分文化（至少在它们初登历史舞台之时）都称得上运行良好、有序；这注定会给我们带来不安，特别是当你要将自己的统治加诸这些文化时，“也许”会要求你坚定地相信自己的种族或文化比他们的更先进。之所以是“也许”，是因为征服他人并不一定需要信仰自我的优越性；但即便在这种情况下，其他生活方式的多样性的绝对增长也许足以让你动摇对自己生活方式的信心。世界上存在着数不清的不同的行事方式，大部分的方式都是合理而可行的。这样的话并不是你真的想听到的，尤其是当你忙于把自己的战舰开进别国的河中的时候。这种观念的强文化相对主义意味会让你承受自信遭到侵蚀的危险，就像约瑟夫·康拉德《黑暗之心》中的那个由殖民主义者转变为虚无主义者的库尔兹那样。库尔兹最初想要将文明的甜蜜与光明传送到殖民地非洲。但与异域文化的相遇使他发现自己的文明概念的偶然本质，因此他对于白人使命[注]的信仰很快就幻灭了。

在E·M·福斯特的《印度之行》[注]中也有相似的情景，在这本小说中，英国中产阶级女性摩尔女士发现，殖民地印度带给她的文化差异可悲地破坏了她的身份，结果她对人性产生了一种虚无主义的厌恶，对自己的生活失去了掌控。在一定意义上可以说，她死于文化相对主义，一种尊贵的消亡方式。如果说库尔兹由开明的殖民主义者转变为了野蛮的虚无主义者，那么摩尔女士则是来自伦敦市中心的自由主义者，对她在

多元主义之路上走得有点远。她是一位自由主义者而非一位顽固的沙文主义者（不像她那位帝国主义信徒儿子），她是一位本能地尊重他人习俗的女性，但这一切并没有将她从本体论的陷落中拯救回来，可见问题有多严重。事实上，正是她的敏感使她的精神如此疲乏。

然而，这部小说在处理摩尔女士的相对主义困境时很谨慎。相对主义没有被当成最终的真理。自我价值是行走世间必不可少的，但又从来都是脆弱的——一个人如果对自我价值的讽刺性有合理的认识，可能就不会像摩尔女士那样轻易地迷失自我。摩尔女士逐渐认识到跨文化交流的难处，认识到人类之间的误解本质是顽固的，没有什么特殊的文化价值属于宇宙本身。但这并不意味着这些价值因此是空无的。从小说自身的立场来看，摩尔女士的绝望是过虑了。同样的是，世界上总是可能存在着一种文化观念，使人对自己的文化产生怀疑。也许这种关系可以无限地复归。斯威夫特的小说中的格列佛推测出，世界的某处或许存在着这样一个民族，对他们来说大人国的巨人（Brobdingnagians）看上去就像小人国的小人（Lilliputians）一样。文化相对主义在18世纪就已经为人们所知晓了。

土著民族并非和其他民族完全不同，要是那样的话，对他们的统治就无法维持了。对于那些不知道步枪能杀人的人，你很难施加权威。但是，这些民族也一定不能和你的民族太相似，要是那样他们就可能看起来像是对你自身文化的巨大讽刺，使你对自己的行为感到陌生，以至于你被迫从自己不自在的角度来审视他们。格列佛不能仅仅将小人国人看作是怪人或是异族，因为他们的行为太过接近于他自己同胞最糟糕的特征。这本书貌似鼓励我们把这些迷你生物当作异类，然后在某一个点上完全颠覆这种心态，用最让人不安的方式让读者感到，我们与小人国人是极为相似的。小说暗示我们，贪婪、虚荣和追逐权力的欲望是普世的人格。如果欧洲人自满地以为他们的天性是普世的，那斯威夫特就把这种信念变成一种莫大的讽刺。

斯威夫特是爱尔兰新教主权的成员，这一阶级在爱尔兰为埃德蒙·伯克所批判，英国人和爱尔兰人都不确信斯威夫特究竟是征服者还是受害者，究竟处在权力的中心还是边缘。他既彻底地与爱尔兰捆绑在一起，又以局外人的身份来看待这个国家。傻瓜格列佛也呈现出相似的矛盾。对于与之相遇的文化，他不是感到事不关己，就是病态地急于遵从。他愚蠢地对小人们赋予他的无意义头衔感到骄傲，同时坚决否认曾和一位小人女性做爱，尽管这种行为是滑稽而矛盾的。当他被押送到大人国国王面前时，他拘束于自己的文化规范，带着一种令国王厌恶的愚蠢的沙文主义鼓吹自己国家的军事实力。当大人国的居民在格列佛这只卑鄙的臭虫身上看到自己时，他们开始反思自己的人格是多么可恶。整部《格列佛游记》就是熟悉（the intimate）与奇异（the outlandish）之间的一场互动。熟悉的事物变得陌生了，而最初看似是来自异域的事物，却又往往变得过于熟稔，引起不适。

格列佛渴望与令人厌恶的野胡[注]划清界线，同时明白慧骃国的统治者对待他的方式与对待一只野胡没有区别。他被困在两种物种之间，正如斯威夫特自己也被困在英国的统治者和盖尔族人民之间。在殖民地地区（比方说英属爱尔兰）存在着一些“上层”本土人，他们将自己同普通人相区别，而与殖民者保持一致，就像格列佛那样混迹于慧骃之间；但是殖民者绝不会向这些错位的灵魂张开怀抱，以平等的身份对待他们，而人民也会蔑视他们。就像格列佛那样，一个人最终的结局就是在两个世界都是最糟糕的人，既与慧骃统治者的上层文化无缘，又缺乏下层野胡的鲁莽而天然的活力。

简而言之，比起“殖民地居民与殖民者”之间的简单区分，以上情况更为复杂而有争议。比方说，有一些殖民地居民既拒绝本土文化，又拒绝殖民者的生活方式，他们要求政治自治，但是他们怀疑实现它的最好方式可能并非赫尔德意义上的民族语言和文化的复兴。在爱尔兰的语境中，民族主义领袖丹尼尔·奥康奈尔和查尔斯·斯图尔特·帕内尔都同意赫尔德的看法。在他们看来，殖民地化是一种政治侮辱，但是它为一个国

家从落后走向现代提供了条件。但是也有一些群体，比如“青年爱尔兰人”[注]认为，殖民地化只会让这个国家拙劣地模仿它的殖民主。然而，爱尔兰必须为政治自治找到它自己独特的文化路径，这一观点在盖尔语复兴运动（Gaelic Revivalists）中也很流行。如果说一些知识分子将民间文化理想化了，那么实际上民间群众也在做同样的事。

殖民统治阶级中很可能存在着叛徒，他们对待被殖民民族的文化比那个民族自己还要热情。在爱尔兰，叶芝、约翰·沁孤、格雷戈里夫人也许就是很好的例证。作为爱尔兰统治圈子中的爱尔兰人，他们很不自在地意识到自己是这个国家的二等居民，政治命运掌握在威斯敏斯特的政治家手里。同样，他们对比自己处境更为悲惨的同胞怀有一些自发的同情，相比于这些人来说，他们属于更尊贵的行列。其他人也许会支持平民，同时对他们并没有真诚的同情。斯威夫特就是这类人。斯威夫特为盖尔人贫民发声，为他们辩护，但是如果说斯威夫特本质上厌恶他们，这也一点不过分。一些公民完全认可殖民政府；其他人，比方说斯威夫特，则是部分地认可；而一些民族主义者憎恨殖民统治，因为他们热衷于自己成为政治精英，他们发现实现这一目标的途径被他国的占领给堵住了。

对于统治阶级来说，在外压制别的国家可能也会有利于巩固国内的统治。至少那些卑微的国民现在也有些高人一等的感觉了，对自己低下的地位也不那么感到缺憾。马克思认为这正是英国工人阶级对待爱尔兰移民的态度。从另一方面讲，国内的工人阶级可能会与国外殖民地的叛乱者建立起一定程度的政治团结关系，这就不那么合统治者的胃口了。有一些大都市的精英会对这些叛乱者抱有一定的同情，一些英国国会成员（比如伯克、谢里丹）就是这样。其他人，比如伯克，也许会谴责殖民统治者，因为他们担心高压统治会让当地人产生不满，最终危及整个殖民计划。对于他们而言，普通人对他们的外国领主的看法可能不尽相同，有的遵从，有的则蔑视。在爱尔兰，乡村的佃户或许会在早晨对他们的地主发表一通忠诚的演说，而这样做只是为了在夜里偷偷割断他们

的牛群的腿筋。也有人厌倦了当两面派，他们对殖民统治表示绝对的蔑视，比如说詹姆斯·乔伊斯和塞缪尔·贝克特。

斯威夫特的小说想要传达的一个道理是，一个人必须适当地认识到自己文化的相对性，接受可能的否定，但不要像格列佛做得那么过，从贤马国回到英国的他，一股脑儿全部拒绝了英国文化，最终像一匹马一样到处奔跑、嘶叫[注]，陷入疯狂和绝望。你必须从真正的理性判断出发，从外部把握你自己的处境，但不要因此轻易地走向怀疑论，并厌恶自己。置身一种文化之外并无绝对的优势，但这并不意味着我们注定要无助地陷入任何一种特定文化的牢笼。人类学家克劳德·列维－施特劳斯在他的《忧郁的热带》中说，感受其他文化有利于更完全地把握自己的生活方式，因为在他们的行为中，我们看到规约着我们自己的象征世界那一套法则呈现出一种陌生而迷人面貌。因为这些法则被陌生化，是为了让我们从中获得新鲜的发现。然而正因为我们和他人有着一些共同的基础，这种自我疏离才得以可能。如果仅有差异性存在，那么就不可能存在这样有变革力量的对话。因此，在与另一种文化相遇的过程中，我们同时也与自己身上那一点根深蒂固的他者性（otherness）相遇，通过将他人视作我们的近亲来以新的眼光凝视我们自身的活动。列维－施特劳斯在他的《结构人类学》中说，我们必须将自己视为“他者中的他者”（an other among others）。

* * *

现代文化观念的另一个来源是上帝之死。世俗现代性挖出了一个上帝形状的空缺，文化或许能够将其填补。由于我已经在别处详细地探讨过这个主题，这里便不再赘述。[注] 我只想说，这个时代充满了上帝失败的替代品，从理性、精神、艺术、科学、政府到人民、国家、人性、社会、无意识和迈克尔·杰克逊。在神的这些拙劣替代物中，文化的观念作为最合理的一种，呈现在我们面前。事实上，“文化”（culture）这

个词和宗教术语“崇拜”（cult）之间存在着一种词汇学的关联。许多美学术语（象征、创造、灵感、启示、统一、顿悟、自足等等）都带有少量的神学意味。文化像宗教一样，为日常活动带来了宝贵的价值。同样像宗教一样，文化关乎基本的真理、精神的深度、正确的行为、不朽的准则和一种集体的生活方式。它同样有自己的仪式、大祭司、偶像和礼拜场所。

马修·阿诺德将文化视作绝对的、超验的存在，而20世纪最有影响力的文学评论家F·R·利维斯则认为文学实际上是宗教的替代物。他的批评家朋友I·A·理查兹[注]宣称诗歌“能够拯救我们”。[注] 在这个时代，上帝的消失导致了社会的不稳定，我们似乎有理由暂时相信文化能够接替上帝的位置。人们认为社会秩序依赖于道德，而道德在传统上又依赖于宗教信仰；那么，道德作为国家的根基要如何面对神的消亡？宗教是大众文化在历史上最有力、持久、普世、坚韧、牢固的形式，它在大众与少数精英、俗人与教士、日常行为与绝对真理、精神的文化与人类学的文化的鸿沟之间建立起桥梁；一旦它放弃对人性的掌控，它认为宝贵的价值就会转移到别处。尽管文化宣称要代替上帝，但事实上它不能很好地接过上帝这个最高存在的接力棒。从狭义的文化（美学意义）上来看，相比鼓舞了数亿男女的宗教，文化在社会中参与甚微。而从更广泛的人类学意义上看，文化已经被冲突弄得四分五裂了，以至于不能提供团结、高涨的精神与慰藉。如果说艺术的文化太过深奥，不能提供恩典与救赎，那么作为日常生活的文化则既太过平常又太有争议，更不能担此重任。

正如维多利亚时代的智者对这些问题的苦思，文化的本质已经整装待发，将要发生巨大的变化，艺术上的文化将变成大多数人的活动，但绝不是在威廉·莫里斯所期待的那个意义上。文化、商业和科技的联系已有很长的历史，但如今，随着电影、收音机、电视、唱片、广告、通俗报章和通俗小说的到来，文化很快将成为一项自给自足的主要产业。从20世纪初开始，伴随着所谓文化产业的兴起，白日梦的大众生产被认

为是一个有利可图的行业。

在这次被一位评论家称为历史上文化生产最伟大的改变之中[注]，如今文化大体上已经不是对现代生产的批判，而是其中非常有利可图的一个部分。它和炼糖、收麦在相同程度上属于资本主义的物质基础。大众文化已经像赫尔德所梦想的那样走向了最前沿；但文化主要还是大众消费的对象，而非他们生产的对象。大众文化也许会减轻一些劳动的疲惫，但它同样将工业生产中典型的机械化流程纳入娱乐的范围。

一种更加叛逆的少数精英的文化仍在继续繁荣，但它们被迫逆潮流而行，在艺术圈、小众杂志、小众出版物或是大都会的咖啡馆中寻求庇护。如果说大众文化被商品化了，那么这些高雅的艺术作品为了避免大众文化遭受的尊严损害，试图通过不理睬日常存在，模糊自己的语言，打乱自己的意义，扭曲自身的叙事，破坏自身的形式，使自身不至于因为太容易被消费而蒙羞。高雅文化不允许自身成为大生产体系中的一环，它坚持自身的纯净性和独立性。艺术品中不存在社会目的这样粗俗的东西。它不同于商品，它的存在本身就具有价值。所谓的现代主义艺术实验有许多来源，警惕地拒绝大众文化无疑是其来源之一。现代主义与大众文化的确诞生于相同的历史时刻。尽管二者相对立，但是它们都有孕育了易于被社会接受的幻觉之嫌。大量的大众文化用其虚假的即时满足的和幻想的解决方式，为它的消费者提供一种虚假的乌托邦形式。但是，一些高雅艺术也难脱此咎，在它抛弃了幻想的内容中没有提供任何和解，但在其整一的形式中常常寻找着和解的可能。

马克思主义有区分社会的“经济基础”和“上层建筑”的传统。“经济基础”主要包括财产关系和生产活动，“上层建筑”包括法律和艺术，也包括政治和思想。媒体是一种致力于意识形式生产的社会经济组织，显示出“经济基础”和“上层建筑”这两个领域尤其紧密的关系。如果二者是“客观”的现象，它们同时也催生了经验的“主观”形式。准确地说，这在一定程度上对一切形式的文化都是有效的。想象一部小说，它的范围

宏大，充满了复杂的事件、精心构思的叙事转折，故事中充溢着各式各样的角色。这样一部作品之所以能够存在，是因为印刷术的发明。这一物质现实塑造了它特有的艺术形式。没有人能够手抄这样一部宏大的作品很多次，不像伊丽莎白时代的诗人可以拥有不少爱情诗的手抄本，在聚会上供陪酒女们传阅。

然而在今天的媒体中，艺术形式和物质现实之间的关系比以往更加明显。比方说，想想一般的美国电视新闻节目，如果我们能看得起这玩意儿，称其为艺术形式的话。挑选新闻播报员不仅基于声音是否洪亮，还取决于长得是否好看。他们在声音中流露出虚假的亲切，从一条新闻到另一条新闻的唐突跳跃，煽动性的呈现，音节单调的脚本，碎片化的摄像，为了取悦头脑简单的观众而缺乏深度的分析，对于本地新闻不带感情的关注，哪怕是刚刚在约克郡爆发的核战争也不例外。所有的这一切都表明媒体最紧要的任务，就是为了可能的最大利益而守住尽可能多的观众。这样一种经验的存在几乎处处都受到经济因素的影响。正是两段新闻节目之间的广告最终决定了这些节目的句法要简单，词汇要基础，语调要造作，主持人的牙齿要白得发光，做起访谈来无视诺姆·乔姆斯基[注]的存在。

过去人们抱怨文化太脱离于它之外的社会生活。然而现在，伴随着文化产业的发展，文化贯穿着社会存在。如果说文化曾经是因为离日常生活太远，以至于不能提供对其有力的批判，现在则是因为靠得太近。有时候“高雅”文化能够将它与日常生活的距离转换为政治上的优势。高雅文化没有任何特定的社会功能，它能够以乌托邦的形式成为社会存在的替代物。我们已经在王尔德的作品中证实了这一点。总体而言，艺术的这种乌托邦功能被证明是文化与一般的商品生产结合带来的后果。即便这样，当我们在谈大众文化时，我们既在谈论一种丰盛，又在谈论一种贫瘠。我们已经注意到，高雅文化和大众文化之间的区别不是珍贵和无价值的区别。有许多大众文化（希区柯克、普兰克斯、约翰·柯川、菲利普·狄克、伊恩·蓝钦、莫里西、巨蟒剧团）质量上乘，也有不少“高

雅”文化（爱默生、马修·阿诺德、晚年的勃朗宁、康拉德的《黑暗之心》、爱丽丝·门罗的小说）被人们高估。此外，“高雅”文化本身可以被它的对立面转化。几亿人民可以同时听威尔第的歌剧、看契诃夫的戏剧，这在历史上还是头一回。一部改编自狄更斯或简·奥斯汀小说的电影、电视剧能够帮助数千家书店创收。

然而，对F·R·利维斯这样的捍卫“高雅”文化的人来说，这并不让人欣慰。利维斯在他的《大众文明与少数人文化》中写道：

> 在任何一个时期，对于文学与艺术敏锐的欣赏依赖的都是数量极小的少数人……我们从人类过去最为精细的体验中获益，都是靠这些人；他们让最为微妙、却又容易凋败的传统保持鲜活。他们捍卫的是那些精致生活所依赖的语言、变迁中的习语，没有它们，精神的特质就会萎缩，变得杂乱无章。当我说“文化”的时候，我说的正是这样一种语言的运用。注

利维斯不同于约翰·拉斯金和威廉·莫里斯，他不将文化这个概念视作文明的另一种形式。相反，文化的任务是对后方（rearguard）注“懒惰而愚笨”的大众［弗洛伊德在《一种幻想的未来》（*The Future of an Illusion*）中的说法］的反抗。然而，雷蒙德·威廉斯会问，我们在这里说的“大众”（mass）是什么意思？

> 我们是说一种基于普选的民主主体，还是一种基于全民教育的文化主体，抑或是都会识字和阅读的公众？如果我们觉得大众文明的产品让人厌恶，那么这种衰败的主体还值得与选举权、教育或是读写能力相联系吗？注

以上任何一个都不是威廉斯自己的回答。它们都属于现代文明最宝贵的成就。那些喜欢唱高调的现代性批评家只能在其中看到文化的庸

俗。这些批评家多半也拒绝深挖这种普遍的、使文化廉价的经验的根源，在威廉斯自己看来其中大部分原因在于利益的驱动。在他们看来，现状已经衰败到无法挽回的程度，我们对其中病态的现象束手无策。而利维斯怀旧地追忆了所谓的前工业英国的有机社会。威廉斯则关切地提醒我们“贫困、暴君统治、疾病和死亡，以及愚昧和堪忧的智力也是前工业社会的特征”[注]。

大众文化的发展经历了两个阶段。首先，它将它的影响力几乎延展到社会的每一个角落；然后它开始与其他的社会形式相结合，以便逐渐模糊文化与社会之间的界限。政治逐渐变成了一件关于图像、偶像、风格和景观的事。商业与生产越来越依赖于包装、设计、品牌、广告和公共关系。私人关系被科技的文本与图像操纵。后现代主义时期到来了。

由于许多原因，这时候的文化已经脱离了它固有的天真。现代历史的确讲述了这一崇高理念逐渐去神秘色彩的故事。文化曾在诸如席勒、赫尔德和阿诺德等思想家心中占有崇高的地位，如今它深陷狂热的民族主义，与种族主义人类学纠缠，被一般的商品生产收编，并卷入政治斗争。文化远非为我们提供权力的解药，它转而与其亲密地合谋。它远非是拯救我们的事物，也许应该被恢复其本身的形态，这就是我们接下来要讨论的。

---

1. 浪漫民族主义（romantic nationalism）认为政府的政治合法性来源于它所统治的整体的有机结构，包括风俗、语言、种族、文化、宗教。这种民族主义反对王朝的或帝国的霸权，反对将国家的合法性建立在政权更替的基础上。这种思想被认为最初来源于赫尔德。——译者注

2. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, trans. Elizabeth M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), p. 35.

3. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, trans. Elizabeth M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), p. 33.

4. 赫伯特·马尔库塞（Herbert Marcuse），法兰克福学派代表人物，著有《单向度的人》。他认为科技发展使人获得自由，同时又受到更多束缚。现代社会只有物质生活，

而剥夺了人的精神生活，因而造就了人与文化的单向度。他试图在弗洛伊德文明理论的基础上，建立一种理性的文明和非理性的爱欲协调一致的新的乌托邦，实现“非压抑升华”。——译者注

5. 转引自Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950* (Harmondsworth: Penguin, 1958), p. 201.

6. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, p. 27.

7. 转引自Williams, *Culture and Society*, p. 215.

8. 对于这一“血统”的经典描述见Williams, *Culture and Society*。

9. Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 11.

10. *Spectator*, no. 10, March 12th, 1711.

11. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, p. 21.

12. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (London: Macmillan, 1924), p. 56.

13. “甜蜜与光亮”是马修·阿诺德形容文化的一个著名的概念，代表了人类文明最高的美与智慧，是将人类推向完美的力量。这一概念代表了阿诺德的完美主义、精英主义的文化观。——译者注

14. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (London: Macmillan, 1924), p. 37.

15. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (London: Macmillan, 1924), p. 199.

16. John Ruskin, *Stones of Venice* (London: George Allen, 1899), p. 165.

17. 转引自Williams, *Culture and Society*, p. 139.

18. Ruskin, *Stones of Venice*, p. 163.

19. 这里作者应该是指，作为文化带来的人类整合性的“同情”关乎精神意义上的“个人利益”的存亡。之所以说是“再一次”，是在暗指由亚当·斯密开创的自由主义传统中，尤其是他的《道德情操论》和《国富论》之间暗含的同情与私利的紧张。——译者注

20. 转引自Williams, *Culture and Society*, p. 150.

21. 转引自Williams, *Culture and Society* ,p. 154.

22. 见第72页注释a。——译者注

23. Elie Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson, 1960), p. 70.

24. Tom Kettle, *The Day’s Burden* (Dublin: Browne and Nolan, 1937), p. 10.

25. 19世纪末，叶芝和格雷戈里夫人等爱尔兰作家共同发起了旨在复兴爱尔兰的文学、语言与艺术的“爱尔兰文艺复兴运动”。1889年，他们成立了爱尔兰文学会，后来更名为爱尔兰国家戏剧社，建立了艾比剧院，又名爱尔兰国家剧院，培育了无数的演员和剧作

家。1922年，叶芝进入爱尔兰参议院，后担任货币委员会的主席。

列奥波尔德·塞达·桑戈尔（Léopold Sédar Senghor）,塞内加尔国父，非洲著名政治家、外交家、思想家。连任五届塞内加尔总统，执政二十年，与西方世界保持密切关系，促进塞内加尔政治稳定。他与突尼斯总统哈比卜·布尔吉巴建立了非洲社会民主党联盟，并连任三届主席。——译者注

26. 20世纪前半段中国的革命与救亡文艺中就有很多这种例子。——译者注

27. 我在这篇文章中更详细地谈论了这个问题：“Nationalism and the Case of Ireland”, *New Left Review*, 234 (March/April, 1999), pp. 44–61.

28. Robert J. C. Young, *Colonial Desire* (London: Routledge, 1995), p. 52.

29. 卢克·吉本斯是美国圣母大学英文系的教授。——译者注

30. 爱尔兰的本土民族。——译者注

31. Luke Gibbons, *Edmund Burke and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 174.

32. 传奇史诗（saga）是挪威和冰岛讲述古代英雄冒险经历和英雄事迹的长篇故事，叙述一系列的事件，描绘复杂的细节。索尔·贝娄（Saul Bellow），当代美国作家，代表作《奥吉·马奇历险记》《塞姆勒先生的行星》《只争朝夕》。1976年获普利策小说奖和诺贝尔文学奖。作者在这里试图指出，即使史诗比起索尔·贝娄的作品来说更为原始，但是并不意味着传奇史诗更为简单，艺术并不遵从进化论的时间顺序。——译者注

33. “将白种人的文明成果送往世界上落后的大洲”的使命。——译者注

34. E·M·福斯特（E. M. Forster），英国小说家。《印度之行》是福斯特写于1924年的一本长篇小说。——译者注

35. 参见《格列佛游记》第四卷。在第四卷中，格列佛来到慧骃国。“慧骃”（Houyhnhnms）是智马对自己民族的称谓。岛上最野蛮的族类就是“野胡”（Yahoo），是一种类似猴子的动物。慧骃国中美德、文明是属于马的，而“野胡”这种人形动物却堕落、贪婪、凶残；有趣的是，这个国家里面拉车的是“野胡”而坐车的是马。——译者注

36. 青年爱尔兰（Young Ireland）是19世纪中期的一场政治、文化、社会运动。最初和丹尼尔·奥康奈尔的合并撤销派协会（Repeal Association）联合，在1847年最终与其分裂，建立爱尔兰联盟（Irish Confederation）。青年爱尔兰发动了爱尔兰民族主义运动，包括1848年的青年爱尔兰人叛乱。——译者注

37. 格列佛在慧骃国习得了马的说话和行为方式，回到英国后，在别人看来他说话和做事特别像马。——译者注

38. 参见Terry Eagleton, *Culture and the Death of God* (London: Yale University Press, 2014).

39. I·A·理查兹（I. A. Richards），英国文学评论家、语言学家、诗人，代表作有《意义

的意义》《文学批评原理》《实用批评》。——译者注

40. I. A. Richards, *Science and Poetry* (London: Kegan, Paul, Trench, Tübner, 1926), pp. 82–3.

41. 参见Raymond Williams, *The Politics of Modernism* (London: Verso, 1989), p. 33.

42. 诺姆·乔姆斯基，美国著名语言学家、公共知识分子。乔姆斯基是有名的持不同政见者，观点犀利，对于西方媒体持尖锐的批判态度，通常媒体从业者很难对付。——译者注

43. F. R. Leavis, *Mass Civilisation and Minority Culture* (Cambridge: Minority Press, 1930), pp. 3–5.

44. 这是和“先锋、前卫”（avant-guard）相反的一个词。——译者注

45. Williams, *Culture and Society 1780–1950*, p. 257.

46. Williams, *Culture and Society 1780–1950* , p. 260.

结语

文化的傲慢

文学评论家不像媒体大亨，他们总是在怀疑自身的重要性。一方面，文学面对的无疑是人类最基本的现实，这一点也许足够给予参与其中的人一定的地位。另一方面，自从文学从公共领域逃向了学术界，对于文学作品的研究就成了一种很边缘的追求，以至于我们不难想象大学的文学系（实际上是整个艺术和人文系）正在变成过去的回忆。学院的文学研究刚刚兴起的时候就受到了这些文雅的嘲讽。一位绅士，在文学艺术中对语言规范指导的需要，真的会高于他在外出打猎时对打枪技巧指导的需要吗？而如今，文学研究必须面对一种更为现实的怀疑论：这样深奥的追求真的能对经济增长做出一丁点贡献吗？

在许多新的发展中，正是大众文化这个概念，将文学批评从失去社会关联的危险中拯救回来。一旦文学学者敢于研究电影、媒体和通俗小说，那么他们就肯定有理由宣称自己处在社会的中心位置。毕竟他们致力于研究被数亿普通人消费的艺术品。我们已经看到一种不同以往的中心被赋予了这些文学知识分子，这些献身于革命民族主义的人——这些用战场替换研究室的男女现在可以宣称自己在世界历史中的地位了。爱尔兰的革命者托马斯·麦克多纳在都柏林的大学里讲完了关于简·奥斯汀的最后一课后，他离开校园前去参加1916年复活节的反殖民暴动，后来死在了英军手下。从《曼斯菲尔德庄园》通往激进爱国者的道路并没有人们想象的那样漫长。当革命民族主义的浪潮开始退去，是族群政治和后殖民问题确保了文化理论更广泛的责任，文化产业的发展也已经带来类似的效果。反恐战争也发挥了一些作用，与文化相关的种族身份和宗教信念卷入全球政治的争端之中。在此之前，文化研究和文学研究从过

去几十年的主要关注——性别政治——那里借来了一点鲜活有力的生命力。到21世纪初，文化这个概念无疑将要有长远的未来，至少像圣战（jihad）那么持久。只有电影和电视之死连同力比多在地球上的消亡，才可能严重影响文化的存活。文化作为一个概念不仅已经成熟发展，而且似乎已在一些角落占据了主宰的地位。

然而，文化的重要性有被高估的危险。比方说，“文化产业”这个术语就是模棱两可的。如果“产业”这个词是衡量文化生产在现代文明中走得多远的尺度，那么它同时也提醒着我们它的主要驱动力绝非来自文化。正如通用汽车、好莱坞和媒体，它们主要是为了自己的股东而存在，是利益的驱动使文化在全球蔓延开来。文化产业没怎么证实文化的中心地位，倒是证实了晚期资本主义体系的扩张野心。这一野心将幻想和享受作为一种殖民方式，并不比当年对肯尼亚和菲律宾的殖民逊色。奇妙而讽刺的是，当大众文化越在社会中凸显，当它看起来越像是一个本身具有价值的现象，它就越不再是原本的那个自足的领域。此外，文化越变得有影响力，它就越有利于全球体系的稳固，而这一体系总体上的目的对判断义上的文化而言是有害的。

典型的后现代智慧指出了这一体系现在要如何发生文化转向的问题。过去我们处在一个粗糙的旧工业社会，现在我们进入到了披着文化外衣的资本主义世界。所谓“创意”产业的角色、新文化科技的力量以及符号、图像、品牌、偶像、景观、生活方式、幻觉、设计、广告的关键作用，都见证着资本主义的“美学”形式的出现：从物质向非物质蔓延。然而，这意味着资本主义已经将文化整合到了它自己的物质目标之中，而非资本主义无端地、心甘情愿地、满足地落入美学的掌心。相反，这种美学化的资本主义生产模式被证明比以往的模式残忍而有效得多。对于马克思和莫里斯来说，与资本主义功利相对的“创造力”现在已经被占有和剥削所征用了。

资本主义致力于同化它曾经的对立面（“文化”），对此最好的证明

便是大学在全球的衰败。如果说这没有自然界的奇观那样壮丽，那它至少也和共产主义与世贸双子楼的陷落一起成为我们这个时代最重要的事件。大学作为人道批判中心的传统曾绵延一个世纪之久，如今它已经沉沦了。大学转变成了受制于粗鲁的世俗管理意识形态的伪资本主义公司。学术机构曾经是批评性反思的竞技场，如今正和彩票店、快餐店一起逐步沦为市场的器官。如今，大学的命运大体上被掌握在科技官僚的手中，对于他们而言，其价值几乎和不动产是一回事。评价新知识分子一工人阶级的标准，即他们关于柏拉图和哥白尼的讲座在多大程度上促进了经济的发展；同时，失业的毕业生共同构成了落魄的知识界。目前每年交着学费的学生们无疑将很快发现，他们的导师按传授的知识收钱。英国一所大学最近颁布了一条规定，严格限制教职工在狭窄的办公室中藏书，尝试让它的教职工步入新的可能之中。拥有私人藏书的想法变得像比尔·哈利或是紧身裤㊟那样过时。我们大学中那些愚蠢的行政人员的梦想就是营造一个没有书籍和论文的环境。对他们而言，书籍和论文都是垃圾，与仅由机器、官僚和警卫构成的光彩照人的新资本主义荒漠水火不容。既然学生们也都是垃圾，那么理想的状态就是一个看不见这些麻烦的生物的校园。人文学科的消亡指日可待。

最终挫败资本主义文化转向的是2008年的那场金融危机。这些剧变带来的一个后果是，一种生活方式令人熟悉的面纱被不适时地揭开了，这种生活方式本来已经变得如此稀松平常，不再被人们视为一种特定的历史体系。危机通过突显资本主义内部的运作而使得那种生活方式得以凸显出来。这样，资本主义就不再是日常生活中看不见的色彩，相反，它可以被视为一种在不远的过去形成的文明模式。重要的是，正是在危机的阵痛中负责这一体系运转的人开始第一次地使用“资本主义”这个词来称呼它，而不是美其名曰西方民主或是自由世界。因此，他们走在一些文化左翼的前面。几十年前，在他们为差异性、多样性、身份与边缘性而狂热的话语中就不再使用“资本主义”一词了，更别说“剥削”或“革命”了。新自由资本主义在使用“多样性”或“包容性”这样的术语时就像使用阶级斗争的术语那样毫不费力。

对于贵为宇宙之主的人类来说，谈论资本主义这件事太过轻率了，因为这样做就等于承认他们的生活方式只是许多生活方式中的一种。也就是说和其他的生活方式一样，他们的生活方式也有一个特定的起点，而所有有起点的事物最终都会走向灭亡。也许资本主义不过是人类本性，但是不得不承认资本主义还不存在的时候就已经有人类本性存在了。2008年金融危机尴尬地为我们展示了一点，即资本主义体系在根本上几乎没有改变，尽管他们热烈地讨论生活方式和混杂性，弹性身份和非物质劳动，根茎状组织[注]和CEO开领衬衫，谈论工人阶级的消失和从工业劳动到信息科技、服务业的转向。尽管有这些创新出现，资本主义体系的严重崩溃表明，我们仍在一个普遍失业、高管工资高得下流、不平等粗劣而显著、公共服务肮脏的世界中受苦受难。如马克思主义一直认为的那样，在这个世界中，国家完全就是服从统治阶级利益的工具。关键的问题不是图像和偶像，而是巨大的欺骗和体系化的掠夺。真正的恶棍和无政府主义者穿着条纹西装，真正的劫匪不是抢劫银行而是管理银行。

* * *

文化的概念在传统上与区隔（distinction）的概念相联系。高雅文化关乎等级。想想马塞尔·普鲁斯特和托马斯·曼描绘的伟大的上层资产阶级家庭，对于他们而言权力与物质财富总是伴着崇高的文化腔调，带有特定的道德责任感。精神的等级制度和社会不平等携手共进。而先进的资本主义的目标就是在废除等级制度的同时，维持不平等。在这个意义上说，资本主义的物质基础和它的文化上层建筑是矛盾的。在这种制度中，如果你要掠夺他人拥有的自然资源，你不必宣称自身的优越性，只需你们在物质上的不平等关系得到维持就可以了。美国人是否认为他们在种族上优于伊拉克人其实无关紧要，因为重要的是对产油国的政治、军事控制。从文化上说，晚期资本主义总体上并不关乎等级制度，而关乎混杂性，关乎融合、归并和多重性。而从物质上说，社会阶级之

间的鸿沟已经超过了维多利亚时代注的水平。大量的文化研究拥护者注意到了前者，却忽视了后者。尽管消费领域欢迎所有人，财富与生产的领域却有着严格的分层。然而，财富与阶级的区分置身于平整的、民众的、精神上混杂的文化之中，并部分地为其掩盖，毕竟这已经不是普鲁斯特或是托马斯·曼的时代了。与那种华丽的背景不同的是，文化资本与物质资本现在要分道扬镳了。那些在他们精神的失重中鼓吹着体系的至高无上的经纪人、批发商、流氓政客、经营者和投机商，如今已经几乎不能靠他们的美学智慧而引人注目了。

显而易见的是，文化等级制度的覆灭被人们欢迎。然而总的来说，它主要还是商品形式的结果，而非真正的民主精神的结果，它使现存的价值变得扁平，而非以其他的优越性之名来挑战现存的价值。这主要攻击的的确是价值本身，而非文化至上主义。如今，歧视行为本身受到了怀疑。歧视不仅意味着排他性，而且明确地指明了一种冒犯了平等精神的优越性是可能的。那些喜爱比莉·荷莉戴胜过爱连恩·盖勒格注的人只不过是精英主义者罢了，他们有什么权利评价任何事？既然没有什么事比在酒吧和体育场评头论足更为普通，这种等级的倒置本身就呈现出精英主义的姿态。区隔（distinctions）向差异性（differences）投降了。亚利桑那的佛罗伦萨菜既不比意大利的好，又不比意大利的差——它们不过是不同。歧视就是不公正地贬低一物，而错误地将另一物的价值绝对化。说唐纳德·特朗普没有方济各教皇的谦卑，就是自以为是地将特朗普扔到外边的黑暗中去注，也就是嘲笑包容性的绝对价值；我要将绝对价值的权威强加于谁呢？一个人如果站在令人厌恶的奥林匹亚诸神的高位上，他有权断言养沙鼠比吃掉它们更好吗？

商品虚假的平民主义以及它对等级、排异和歧视热心的拒绝，建立在对所有人空洞的漠视之上。漫不经心地对待阶级、种族和性别的差异，对所有人绝对地不偏不倚，这种平民主义将委屈自身，以一种妓院的精神来接纳任何一位有钱购买商品的人。多元文化主义的历史进步中也暗含着相似的漠视。如果说如今人类第一次在历史上彻底地变得混

杂，那大体上是因为资本主义市场会购买任何劳动力，不论他们来自什么样的文化背景，只要他们愿意出售就行。话说回来，眼下确实有些过渡期的张力在发挥着作用。目前，不加分辨地向所有来客开放的是经济领域，也包括向一些包含歧视的种族主义文化开放。习惯于在文化上与单一民族国家捆绑在一起的资本主义市场（它的军力和社会同质性已经为之保驾护航了几个世纪），如今却将不同的种族群体缝合起来；种族主义和新法西斯主义力量威胁到国家统一，而资本主义的经济体系长期地建立在国家统一的基础之上。这意味着混合与多重性滋生了等级与区分的新形式。

在一定意义上，眼下文化与经济并未同步。尽管后者可以走向世界，但对前者来说加强国际化并非那么简单。一个人当然可以在多语言的咖啡馆里闲逛或是欣赏二十几个国家的音乐，但是这个意义上的文化缺少价值和信念扎根的深度。的确，全世界都崇敬英勇死去的男女，尤其是在社会主义的传统中。但是，正如伯克所知晓的，文化的活力来自本土地区对自身文化的忠诚。很难想象布拉德福德或是布鲁日[注]的居民会自找麻烦，去喊“欧盟万岁”！超越国界的资本主义远非生产世界公民，而是在一大片它能控制的主体之中播撒狭隘和不安，这种不安可能要将他们赶向种族主义和沙文主义，而非国际化的咖啡馆。

尽管一些文化的重要性提升了，其他文化的重要性却减弱了。不再有人相信艺术可以填补神的缺失。文化作为对文明的批判，逐渐被后现代的偏见给毁了。这种偏见认为任何这样的批判都会像绝对知识那样陷入社会统一性的幻想。正如我们已经看到的，文化被大学对智力的背叛包围。文化概念的批判维度或是乌托邦维度迅速地衰败了。如果文化指一种全体的生活方式，正如我们所说的聋哑文化、海滩文化、警察文化、咖啡馆文化等，那么这样一种文化就很难成为评判这些生活方式以及一般社会存在的标准。所谓的身份政治并没有什么明显的自我批判精神，致力于英国民间文化的意义在于确认英国的民俗特色，而非质疑它。没有人成为莫里斯舞者[注]是为了讽刺这一整个让人感到需要怀念的

营生上。

同时，政治文化（同性恋、女性主义、种族和音乐文化）确实深刻地批判着现状。它们继承了文化批判学派对现实产生异议的冲动，同时又抛弃了它的精神精英主义。如果说它们挑战了从席勒延续到劳伦斯的贵族式的高冷传统，及其对现代性的蔑视，那么它们也不同于一些集体的生活方式——那些存在仅仅是为了承认特定社会身份，而非要对整体的社会制度冷眼相待的文化。除了被误导的公民外，没有人会为了推翻资本主义而去当莫里斯舞者，然而许多女性主义者支持为了女性主义而推翻资本主义。这种政治文化就像传统的工人运动那样，将批判与团结相结合。

尽管身份政治和文化多元主义能够成为激进的力量，但就总体而言它们不具备革命性。一些政治潮流在很大程度上放弃了革命的希望，另一些虽未放弃，但绝不将它放在首位。在这个意义上，它们不同于将英国人赶出印度、将比利时人赶出刚果的那种力量。这些运动非常正当地将排他，并不把多元与包容放在首位。它们还设想过一个存在于资本主义现实之外的世界，不过这些幻象大多被挫败了。相反，如今的文化政治不习惯于挑战那些优先的价值。它谈论着性别、身份、边缘性、多样性与压迫，却基本上不讲国家、财产、阶级斗争、意识形态和剥削。粗略地讲，这就是反殖民主义（anti-colonialism）和后殖民主义（post-colonialism）的区别。(注) 这种文化政治在一定意义上是精英的文化概念的对立面。而它们和精英主义一样高估文化事务的价值，一样远离根本性变革的前景。

最后，所谓的反恐战争和我们所说的有什么关系呢？我们在政治社会中寻找文化问题的存在，难道反恐战争的问题不在我们所讨论的范围之内？也许有人会将世贸中心的倾倒视作古代文化力量在现代文明中心的超现实大爆炸。然而，西方资本主义与伊斯兰极端主义之间的冲突主要算是地缘政治，而非文化、宗教问题，就像最近在北爱尔兰发生的冲

突和宗教信念没多大关系。在这个问题上有很多讨论认为“两种文化传统”——联合主义㊟和民族主义——需要一次友好的邂逅。因此，不公正与不平等的历史、新教优越性和天主教镇压的历史，可以被转化成天真的替代性文化身份的问题。文化成了一种取消政治的简单方法。

正如革命民族主义的情况，“文化”这个术语的一部分也许为物质与政治战争的结合提供了条件，但是它并没有成为战斗本身。总体上讲，原教旨主义（fundamentalism）是一些被现代性抛弃和羞辱的人们的信条，对这种心理状态负责的力量本身远非是文化的，正如那些滋生了文化多元主义的力量本身也并非是文化的。事实上，人性在走向新的千禧年时所面对的核心问题在根本上与文化无关。它们比文化世俗得多，物质得多。战争、饥荒、毒品、军备竞赛、种族屠杀、疾病、生态灾难，这一切都有它们的文化层面，但文化都不是它们的核心。如果人们在谈论文化时不能将文化的概念扩展到更为现实的层面，那么也许保持沉默会是明智之举。

---

1. 比尔·哈利（Bill Haley），美国摇滚音乐家，被称作摇滚乐之父，深受年轻人喜爱。他凭借《Rock Around the Clock》，居billboard榜首八周，象征着摇滚乐时代的到来。后来因为他酒精成瘾，整个七十年代与酒精斗争，1981年因心肌梗死逝世。

   紧身裤（drainpipe trousers），流行于五十年代，猫王（Elvis Presley）是最早穿上这种服饰的名人之一。这种紧身裤很快成为摇滚乐的精神象征。其中drainpipe是排水管的意思，这一风格的裤子又被称作铅笔裤、烟筒裤、烟卷裤。——译者注

2. 见第39页注释a。——译者注

3. 维多利亚时代发生在19世纪中期至20世纪初，是英国工业资本主义的一个黄金时代，英国工业革命的巅峰时代，同时也是英国的工业资本主义发展最粗放、贫富差距和阶级鸿沟最大的一个时代。——译者注

4. 比莉·荷莉戴（Billie Holiday），美国爵士乐天后。她一生苦涩悲惨，在贫民窟长大，10岁沦为雏妓，直到15岁被音乐制作人发现，生活才有了光彩。但她始终无法走出儿时的阴影，在酒精和毒品中麻醉自己，44岁时在医院死去。

   连恩·盖勒格（Liam Gallagher），英国摇滚乐家，20世纪90年代摇滚乐风潮的精神领袖。他行为放荡，演唱风格出众，待人粗鲁，常常成为舆论焦点。——译者注

5. 外边的黑暗（outer darkness）是《马太福音》中提到的地方，在其中出现过三次

（8:12，22:13，以及25:30）。外边的黑暗是一片放逐之地，可以将其大致等同于地狱。对于基督徒来说，是远离上帝之处。——译者注

6. 布拉德福德（Bradford）和布鲁日（Bruges）分别是英国和比利时的文化名城。——译者注

7. 莫里斯舞（Morris dance）是一种英国的民间舞蹈。——译者注

8. 反殖民主义通常是指在殖民化过程中对殖民的反对，而后殖民主义则是在殖民完成之后对殖民的文化残留的研究。有一种观点认为，殖民的时代并未过去，仅仅谈论文化的遗留不够彻底和激进。——译者注

9. 希望不列颠群岛统一的政治势力。——译者注